
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00398058 8

LA TRADITION PHILOSOPHIQUE

ET

LA PENSÉE FRANÇAISE

LA TRADITION PHILOSOPHIQUE ET LA PENSÉE FRANÇAISE

LEÇONS PROFESSÉES

A L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES SOCIALES

PAR

Mme L. PRENANT,

MM. A. BERTHOD, E. BREHIER, L. BRUNSCHVICG,

R. GILLOUIN, R. LENOIR, L. LEVY-BRUHL,

D. PARODI, J. POMMIER, TH. RUYSSEN.

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1922


LIBRARY
MAY 22 1973
UNIVERSITY OF TORONTO

AVANT-PROPOS

On trouvera, réunies ici, quelques-unes des leçons professées en 1919-1920 à l'École des Hautes Études sociales sur *La Pensée contemporaine et la Tradition philosophique* et quelques-unes des leçons professées en 1920-1921 sur *La Pensée française au* XIXe *siècle*.

Semblable rencontre n'est pas fortuite. Au lendemain d'une guerre mondiale qui remit en question toutes les idées, les esprits spéculatifs, si éloignés soient-ils parfois de la vie, éprouvent un même malaise, une même inquiétude, un même désir d'acquérir des certitudes nouvelles. Les uns, confiants dans le caractère intemporel de la pensée, souhaitent un contact plus intime avec la tradition philosophique et l'École. D'autres, plus sensibles aux vicissitudes des sociétés humaines, souhaitent un retour délibéré, direct aux œuvres françaises du XIXe siècle qui ne doivent rien d'essentiel à la métaphysique allemande, prolongent notre XVIIIe siècle et maintiennent, en face des survivances mentales, des emprunts, et d'un cosmopolitisme sans âme, les traditions humanistes de notre civilisation. Il importe que chacun prenne conscience des problèmes de l'heure présente. Il importe que chacun prenne aussi ses responsabilités. Des

enquêtes impartiales, menées par des esprits trouvant dans leur compréhension d'une doctrine ou d'une attitude en face de la vie des motifs de sympathie, ne peuvent que hâter le réveil de la pensée critique.

Craignant de n'apporter rien de nouveau dans leurs leçons, certains d'entre les conférenciers ont mésestimé par scrupule et délicatesse la collaboration qu'ils avaient bien voulu accorder à l'École des Hautes Études Sociales. Leur décision provoquera quelque regret. Elle contribuera à restreindre le nombre des aspects de la tradition philosophique et de la pensée française étudiés ici.

Quoi qu'il en soit, insuffisance avouée, indépendante des volontés, n'est pas omission. Il reste à s'en excuser auprès du lecteur et à lui rappeler qu'en l'état d'imperfection où nous sommes, l'œuvre trop souvent se doit mesurer à l'effort humain.

R. L.

LA TRADITION PHILOSOPHIQUE

I

ÉPICURISME ET STOÏCISME

Par Théodore RUYSSEN,

Professeur à la Faculté de Bordeaux.

Parmi les grandes doctrines philosophiques de l'antiquité grecque, l'Épicurisme et le Stoïcisme ont, semble-t-il, ce commun privilège d'avoir légué à la pensée moderne des noms qui sont entrés dans le vocabulaire des esprits de moyenne culture. « Épicurien », « stoïque », ces épithètes offrent à ceux-là mêmes qui n'y attachent aucun souvenir d'école un sens assez précis, et ce sens ne laisse pas d'être sensiblement conforme à la réalité historique. Il n'en va pas de même des autres systèmes issus du génie prodigieux de la Grèce, voire des plus grands. Du Platonisme, le vocabulaire courant n'a guère conservé qu'un contresens, celui par lequel, travestissant étrangement les mœurs très spéciales décrites dans *le Banquet*, on désigne un amour qui ne réalise point ses fins naturelles ; d'Aristote on ne connaît guère que le nom, et pour combien d'esprits le Pythagorisme, l'Eléatisme, l'Alexandrinisme sont-ils autre chose que ces termes dont on sait vaguement qu'ils trouvent place dans les Encyclopédies ! Le Stoïcisme, au contraire, évoque assez exacte-

ment l'image d'une manière courageuse d'accepter la vie et d'affronter l'épreuve :

« Qu'un stoïque aux yeux secs vole embrasser la mort,
« Moi, je pleure et j'espère »

murmure la *Jeune Captive* d'André Chénier. L'Épicurisme, à l'inverse, désigne très couramment un art prudent et raffiné de ménager au plaisir la plus large part possible de la vie, et Musset, qui n'était rien moins que philosophe, a pu souhaiter de s'en tenir

« ... à l'antique sagesse
« Qui du sobre Epicure a fait un demi-dieu. »

Or, ce n'est point sans doute un simple caprice du hasard qui a conservé aux noms de deux doctrines vieilles de plus de vingt-trois siècles une acception intelligible à la moyenne des esprits. On peut soutenir hardiment, que, de toutes les philosophies morales de l'antiquité, celle du Portique et celle d'Épicure sont encore aujourd'hui les plus vivantes, celles auxquelles la conscience contemporaine peut emprunter les enseignements les plus efficaces.

Aussi bien cette modernité de l'Épicurisme et du Stoïcisme n'est-elle que le prolongement de la vitalité sans égale dont ces deux doctrines, dans leur développement parallèle, n'ont cessé de témoigner au cours des six ou sept derniers siècles de la vie antique qui précèdent la victoire définitive du Christianisme. Si l'école d'Épicure, fondée à Athènes dans les dernières années du IV[e] siècle avant notre ère, n'a compté qu'un petit nombre de scolarques ayant laissé une trace dans l'histoire, du moins a-t-elle exercé une action durable en Grèce, en Asie Mineure, en Italie. A Rome, au temps de Cicéron, elle inspirait l'enthousiasme pieux et passionné de Lucrèce, et, au dire de Cicéron, « occupait toute l'Italie ». Son crédit, à l'époque impériale,

était assez florissant pour que Marc-Aurèle, l'empereur stoïcien, crût devoir fonder à Athènes une chaire de philosophie épicurienne, et l'on trouve jusque dans les polémiques des Pères de l'Église, chez Denis le Grand par exemple, la trace manifeste de l'importance d'une doctrine en laquelle l'apologétique chrétienne reconnaissait un redoutable adversaire. Contemporain de l'Épicurisme par ses origines, le Stoïcisme a connu une fortune plus extraordinaire encore. Aucune école antique, pas même le Platonisme, n'a compté autant d'esprits de premier ordre et n'a surtout témoigné d'une aussi incomparable fécondité morale. La puissance dialectique d'un Chrysippe, la science encyclopédique d'un Posidonius, la casuistique ingénieuse et souple d'un Sénèque sont éclipsées peut-être par la hauteur morale de ces grands stoïciens, écrivains ou simples honnêtes gens dont la lignée, de Caton à Cornutus et à Thraséas, d'Épictète à Marc-Aurèle, reste le plus admirable témoignage de la discipline à laquelle une doctrine fortement pensée et minutieusement appliquée peut dresser des caractères. Le Stoïcisme a même eu cette destinée de déborder des cadres de l'École et de pénétrer la doctrine de ses propres adversaires. Il a triomphé du Platonisme en s'y infiltrant par mainte fissure. Et si, dès le troisième siècle, on ne parle plus guère de lui, si l'apologétique chrétienne néglige de le harceler de ses coups, c'est qu'au fond la morale et la métaphysique même de l'Église se sont, après la Gnose, largement imprégnées de Philon et de Sénèque. Et plus tard, après dix siècles de Scolastique, quand la spéculation reprendra sa pleine indépendance à l'égard du dogme, quand beaucoup d'esprits revenus au culte restauré des lettres antiques se convaincront qu'il est possible de perdre la foi sans cesser d'être honnête homme, c'est parfois à l'Épicurisme, avec Rabelais et Montaigne, mais c'est surtout au Stoï-

cisme que la raison demandera les normes de l'action droite. Cette hospitalière doctrine redeviendra ce qu'elle avait été déjà pour les meilleures consciences de la Rome impériale, le refuge de tous ceux qui se sentent à l'étroit dans les sanctuaires de la tradition religieuse ou sociale. C'est bien ce qu'avait entrevu l'inquiète clairvoyance de Pascal, et c'est pourquoi il a dénoncé dans le scepticisme de Montaigne et dans le dogmatisme stoïcien les deux sources également empoisonnées du « libertinage ». « Religion naturelle », « morale indépendante » sont, sans nul doute, les fruits encore substantiels de la renaissance stoïcienne dans les temps modernes, tandis qu'on peut, sans forcer les rapprochements, saluer dans l' « arithmétique des plaisirs » de Bentham, dans l'Utilitarisme anglais, dans la morale passionnelle de Fourier une renaissance de l'Épicurisme.

*
* *

Cette constante solidarité, dans l'histoire des idées, de deux doctrines que séparent d'ailleurs de profondes divergences, est sans doute significative. En dépit d'importantes différences, Épicurisme et Stoïcisme répondent à certains besoins de la conscience humaine. On peut s'en convaincre en constatant que, dès l'origine, ils se développent dans les mêmes milieux sous l'empire des mêmes circonstances.

C'est à la fin du IV[e] siècle. La « Cité antique » achève de mourir. Elle n'a pu résister à l'effet meurtrier des guerres répétées, ni à l'action pacifique, mais également dissolvante, du commerce international qui confond toutes les races sur les marchés de l'Hellade, des Iles et de l'Asie, ni enfin au mouvement des idées philosophiques qui ont remis en question toutes les valeurs traditionnelles. Politiquement, la Grèce s'éva-

nouit dans le Panhellénisme et, même après la dislocation de l'empire d'Alexandre, elle ne passe des mains des rois de Macédoine en celles des rois de Pergame, de Syrie et d'Égypte que pour changer de servitude. Avec les cités, les religions locales, qui en sont la citadelle, perdent leur autorité sur les esprits, les procès d'impiété multipliés contre les philosophes témoignent du désaccord grandissant qui isole la tradition de la pensée libre; et l'époque était déjà passée où Euripide pouvait faire en plein théâtre le procès des dieux nationaux.

La communauté politique et la communauté religieuse sont les deux principaux milieux qui, encadrant la vie quotidienne des hommes, leur permettent de ne pas être écrasés par le sentiment de leur solitude au sein de la nature indifférente. La liberté civique et la foi religieuse venant à manquer à la fois, l'homme se retrouvait seul en face de la nature. Or, ce fut l'originalité profonde de l'Épicurisme et du Stoïcisme d'avoir accepté dans toute sa simplicité tragique ce redoutable tête-à-tête, et d'avoir tenté de trouver dans la nature même l'équivalent de la cité évanouie et des raisons de se passer de la foi périmée. Ces deux philosophies furent, à des titres divers, foncièrement naturalistes; mais on peut ajouter aussi qu'elles furent profondément humanistes dans la mesure où elles affirmèrent, à défaut de valeurs sociales, le prix souverain des valeurs humaines et revendiquèrent, pour la raison humaine pleinement émancipée de la tradition, le pouvoir de définir le sens de la vie et le droit de fixer les règles de l'action.

La voie leur avait été frayée, d'ailleurs, par les Sophites et par le penseur qui fut à la fois le plus éminent disciple et l'adversaire impitoyable de la Sophistique, par Socrate.

Car entre tant de nouveautés fécondes que l'on doit

à la Sophistique, s'il est une doctrine dont elle puisse revendiquer la paternité, c'est bien celle de la distinction entre la nature (φύσις) et les conventions artificielles (νόμος) sous lesquelles repose la vie sociale, entre les « lois écrites » de la conscience et les codes positifs de la Cité ; et c'est aussi ce relativisme, ancètre lointain du moderne « humanisme », qui fait de l'homme « la mesure de toutes choses » et, par suite, ne reconnaît à aucune autorité extérieure la compétence voulue pour dicter les impératifs de la conduite humaine.

Et Socrate, à son tour, est bien un des pères de l'humanisme. Quel est, en effet, le sens du Γνῶθι σεαυτόν, sinon une invitation adressée à l'homme d'abandonner les vaines spéculations des « physiologues » et de limiter aux choses humaines (τὰ ἀνθρώπεια) l'effort du philosophe ? Au surplus ce monde réservé à l'investigation des chercheurs offre-t-il désormais des perspectives insoupçonnées. C'est le vaste univers des « choses éthiques » (τὰ ἠθικά) qu'avaient à peine exploré les premiers moralistes, « sages » ou « sophistes », et qu'Aristote reconnaît à Socrate le mérite d'avoir le premier abordé avec les méthodes de la science (*Mét.* I, 6). Aussi le véritable continuateur du Socratisme n'est-il pas Platon, qui ne doit à Socrate qu'une méthode — à vrai dire incomparablement féconde — la dialectique, mais qui est revenu, à la suite de Parménide et de Pythagore, aux grandes spéculations sur les « choses divines » (τὰ δαιμόνια) que son maître jugeait stériles ou sacrilèges ; les vrais représentants du Socratisme, ce sont les disciples qui, éclipsés par l'éclatant foyer de lumière qu'a été le Platonisme, ont reçu la désignation un peu méprisante et parfaitement injuste de « petits socratiques », Cyniques, Cyrénaïques et Mégariques, et, à leur suite, ce sont les Stoïciens, héritiers directs du Cynisme, et les Épicuriens, fils spirituels d'Aristippe de Cyrène.

*
* *

Épicuriens et Stoïciens ont eu ainsi dès l'origine, et sous la pression des mêmes besoins, ce mérite commun de se proposer l'organisation philosophique de la morale indépendante, rendue nécessaire par le déclin des croyances religieuses et du patriotisme. Dans ce puissant effort, ils prendront des directions très divergentes. Mais, avant de signaler les différences, enregistrons encore les traits caractéristiques qui leur donnent un air de famille et attestent leur parenté originelle.

C'est d'abord une même préoccupation de mettre la philosophie à la portée des esprits moyens. Stoïciens et Épicuriens ont été des *maîtres d'école*, au sens le plus concret du terme. Les écrits de Platon témoignent d'un tout autre souci; ce sont les libres productions d'un génie qui se joue des règles élémentaires de l'enseignement, et fait bon marché de l'ordre des idées, de la rigueur des raisonnements, de la clarté des démonstrations; le mythe, le drame, parfois même le roman s'y mêlent capricieusement à la dialectique et à la géométrie. Plus rigoureuse dans la méthode, l'œuvre d'Aristote ne semble pas avoir été conçue tout entière pour les besoins de l'enseignement, et Théophraste, son successeur, semble n'avoir pas connu les parties les plus difficiles du *De Anima*. Épicuriens et Stoïciens ont expressément conçu la philosophie, à la manière des Sophistes et de Socrate, comme une discipline destinée à former des esprits, mieux encore, des caractères. Et de fait, durant cinq ou six siècles, ils ont été d'incomparables instituteurs. Lors même qu'ils écrivent ils ne perdent pas ce point de vue didactique. Leurs écrits sont en général des dissertations portant sur des thèmes bien définis. Il est d'ailleurs sorti de leurs

mains un nombre prodigieux d'ouvrages scolaires, manuels, morceaux choisis, commentaires, biographies de philosophes.

C'est encore parce qu'ils pensent à leurs disciples qu'ils introduisent dans l'enseignement des divisions qui ne tarderont pas à se fixer avec la rigueur de nos « programmes » modernes. C'est à eux que nous devons, en fait, la division demeurée classique de la philosophie en *logique*, ou théorie de la connaissance, en *physique*, ou théorie des choses réelles, de l'univers et de l'homme, et en *morale* ou théorie du souverain bien et de l'action juste. Et comme c'est à cette dernière partie que tendait le plus clair de leur effort, les uns et les autres ne voyaient dans la physique que la science nécessaire pour connaître de la nature ce qui importe à l'établissement de la morale, et dans la logique à son tour rien de plus qu'une propédeutique indispensable pour aborder la physique avec meilleures chances d'éviter l'erreur. Ainsi avec ces écoles s'accuse très vite, au profit de la morale, le déclin de l'ardeur spéculative qui fut si frappant en Grèce après Aristote.

Ce recul de l'intellectualisme s'accuse d'ailleurs avec une parfaite netteté dans la théorie de la connaissance de ces écoles. Épicuriens et Stoïciens sont également des empiristes déterminés. Ils prennent dans sa rigueur la théorie de la table rase qui n'est qu'un moment de la doctrine de la connaissance d'Aristote. Ils sont trop profondément naturalistes pour douter que la nature soit une réalité objective, organisée selon ses lois propres en dehors de l'esprit et imprimant sur l'âme des images aussi déterminées dans leurs contours que l'empreinte du cachet enfoncé dans la cire molle. On mesure ainsi la profondeur de la réaction qui se dessina, très vite après Aristote, contre l'idéalisme platonicien et le conceptualisme péripatéticien. Il n'y a de

réel que les genres, soutenait Platon ; et Aristote faisait encore une large concession à son maître quand il rectifiait sa théorie en montrant que les genres n'ont de valeur qu'autant qu'ils se réalisent dans les individus dont ils constituent l'essence. Épicuriens et Stoïciens revendiquent énergiquement la signification objective de la sensation (αἴσθησις).

Mais là se bornent les ressemblances. Les Épicuriens, dans leur hâte à saisir la réalité sensible et à en épuiser la valeur émotive, professèrent toujours une extrême aversion pour la dialectique, dans laquelle ils ne brillaient guère. Leur logique se réduisait à une « canonique » qui ne s'élevait guère au-dessus d'une discrimination des critères sensibles de la vérité; tout au plus ont-ils assez tardivement esquissé une théorie du raisonnement analogique et de l'induction. Les Stoïciens, au contraire, pratiquèrent avec brio et non sans succès une logique qui, sous le nom de « dialectique » réalisa d'appréciables progrès sur celle d'Aristote. Ils y furent contraints presque malgré eux par les nécessités de la polémique. Au moment, en effet, où ils s'efforçaient de constituer un système dogmatique embrassant la totalité des problèmes philosophiques, la Moyenne Académie, avec Arcésilas, maniait avec une souveraine habileté contre les prétentions de tout dogmatisme en général les armes encore toutes fraîches aiguisées naguère par le scepticisme de Pyrrhon. Le duel entamé entre Arcésilas et les fondateurs du Stoïcisme, Zénon de Cittium, Cléanthe et surtout Chrysippe, devait se poursuivre un siècle durant, jusqu'à l'époque où la lassitude suggéra aux défenseurs des deux écoles le compromis honorable du Probabilisme. L'avantage de cette longue bataille fut d'obliger les Stoïciens à suivre leurs adversaires sur leur propre terrain, celui de la dialectique et, en même temps, sur celui de la grammaire. Ils y

introduisirent des divisions et une terminologie nouvelles; on leur doit les termes qui désigneront désormais les parties du discours et peut-être le terme même de *logique*, qu'Aristote n'emploie pas pour désigner la théorie du jugement et du raisonnement. Ils ont même enrichi la logique aristotélicienne de la découverte du syllogisme hypothétique.

D'autre part les analyses pénétrantes et, on peut bien dire, définitives par lesquelles l'Académie démontrait la relativité des données des sens amenait les philosophes du Portique à reconnaître l'insuffisance du réalisme simpliste d'Épicure. Ils se rendaient compte que la « force » et la « clarté » (ἐνάργεια) de la représentation ne peut suffire au critérium objectif de vérité, s'il n'y répond du dedans une attitude active de l'esprit (συγκατάθεσις) s'emparant d'une perception comme la main serrée empoigne un objet résistant et fondaient ainsi, près de vingt siècles avant Descartes, la théorie volontariste du jugement.

Au surplus Épicuriens et Stoïciens ont-ils eu le mérite incomparable d'instituer de façon définitive, sinon complète, le débat qui reste ouvert sur le critérium de la vérité. Ce débat, c'est chose bien remarquable qu'un logicien aussi avisé qu'Aristote l'ait jugé oiseux. Il y a, selon le Stagirite (*Mét.* IV, 6, début), des questions qu'il est vain de poser, par exemple de savoir si un homme est ou non en bonne santé, et si on les pose, on se condamne à renvoyer la solution à l'infini, car où trouver le critère suprême qui permettra de contrôler les critères eux-mêmes. Or l'existence même et les succès de la philosophie sceptique suffisaient à établir que c'est, tout au contraire, le refus de discuter d'un Aristote qui est vain. Force est bien de faire tête à l'adversaire qui vise la logique jusque dans son fondement rationnel. Ainsi le problème de la légitimité du savoir, des limites et de la portée de la science a été

incorporé dans le programme de toute philosophie à la fois par les sceptiques et par ces dogmatiques intrépides qu'étaient les Épicuriens et les Stoïciens; et ceux à qui devait donner raison l'histoire des systèmes, ce n'est pas à Aristote, c'est à Pyrrhon et à Arcésilas, c'est à Épicure et à Chrysippe.

* * *

La physique des Épicuriens et des Stoïciens porte peut-être plus encore que leur logique la trace de leur hâte à passer de la théorie de la connaissance à celle de l'action.

En physique, Épicuriens et Stoïciens n'ont littéralement rien inventé. Tous les thèmes de la théorie épicurienne de la matière proviennent en ligne directe de Leucippe et de Démocrite; les Stoïciens, qui ont toujours été portés à l'éclectisme, doivent la leur à Héraclite, à Anaxagore, à Empédocle, à Aristote. Dans les deux écoles, la connaissance des questions physiques n'est pas sans étendue, comme en témoigne l'œuvre de Lucrèce, de Posidonius, de Sénèque; mais elle manque d'originalité et bien souvent de sens critique.

Elle n'en présente pas moins, dans ses principes généraux, un très vif intérêt. Aristote après Platon avait discrédité la matière, compagne, à vrai dire, inséparable de la forme, mais dans laquelle il dénonçait le principe du hasard, des anomalies naturelles et peut-être du mal. Stoïciens et Épicuriens, remontant aux plus hautes traditions de la pensée ionienne, tentèrent une réhabilitation de la substance matérielle. Ils professèrent un franc matérialisme, parfaitement cohérent avec leur empirisme sensualiste, et en poussèrent très loin les conséquences. Car l'âme vitale, l'esprit pensant et les dieux eux-mêmes sont matière;

et les Stoïciens allaient jusqu'à tenir pour de véritables « corps » les facultés de l'âme et les vertus elles-mêmes.

Un des plus importants et, ajoutons-le, un des plus heureux effets, de ce matérialisme était de restaurer dans toute sa force l'idée de loi naturelle. L'univers de Platon est un chef-d'œuvre façonné par un démiurge artiste, celui d'Aristote n'est pas moins pénétré de finalité, et la matière y est étroitement subordonnée à la forme ; les deux grands systèmes issus du Socratisme s'accordent ainsi à expliquer l'ordre des choses par une action intelligible qui leur est extérieure. On sait à quelles conséquences désastreuses ces conceptions, si fécondes d'ailleurs au point de vue moral, devaient exposer la physique, en l'abandonnant aux fantaisies les plus aventureuses du finalisme et du formalisme. Stoïciens et Épicuriens eurent le commun mérite de restaurer la matière dans la dignité que lui confèrent ses lois propres. La nature est bien pour eux la totalité du réel donné, et ils n'ont que faire de la suspendre pour l'expliquer à un principe transcendant ; elle porte en elle la règle constante de son développement ; elle n'a point de fin en dehors d'elle-même, et l'on conçoit que ce déterminisme soit singulièrement favorable à l'établissement d'une physique scientifique.

Mais ici éclatent, entre Épicure et Zénon, de bien significatives divergences.

D'imagination un peu courte, mais inflexible dans ses déductions, Épicure s'en tient strictement au matérialisme de Démocrite. La matière, pour lui, c'est toujours l'atome, avec ses attributs mécaniques invariables, poids, forme, rigidité. Pas plus que la quantité des atomes ne peut croître ou diminuer (*ex nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*), la qualité n'en peut non plus se détacher pour revêtir un autre atome,

comme le fait la qualité aristotélicienne ; et ce sont les combinaisons mécaniques, d'ailleurs infiniment diverses, des atomes inaltérés qui expliquent les variations qualitatives apparentes qu'enregistre l'expérience grossière des sens. Tout le problème de la qualité se ramène à un problème de nombre, de forme et de situation.

Ce mécanisme d'une hardiesse admirable dans sa simplicité, se prêtait à merveille à l'énumération d'un déterminisme rigide : les expressions abondent chez Lucrèce pour traduire avec force cet ordre majestueux des démarches de la nature.

> Sed vis quæque suo ritu procedit et omnes
> Fœdere naturæ certo discrimina servant (1).

Nulle trace de finalité dans cet univers, que les dieux, indifférents dans leur égoïste félicité, abandonnent nonchalamment à l'aveugle nécessité.

Et cependant une brèche béante est ouverte dans ce déterminisme, ces théoriciens de la nécessité naturelle ont accordé aux atomes le pouvoir de dévier spontanément dans leur chute (*clinamen*) afin de rendre compte des rencontres d'atomes qu'on ne peut s'expliquer dans un monde où la pesanteur ne pourrait déterminer que des trajectoires verticales; et c'est là sans doute une grave inconséquence. Mais la critique moderne des sciences se montrera indulgente à cet illogisme, car elle sait bien qu'on ne peut poursuivre jusqu'à l'extrême simplicité la réduction du divers à l'unité et qu'une pluralité d'hypothèses s'impose à qui veut expliquer la diversité des choses. La science moderne est-elle, après tout, plus avancée qu'Épicure, quand elle constate, d'une part, la régularité indéfectible des révolutions sidérales et, de l'autre, l'apparente spontanéité des mouvements browniens ? les Épicu-

(1). *De Nat. Rer*, V. 920-21 ; cf. v. 664, 675-77, etc.

riens ont fait montre d'un remarquable sens du réel en ne craignant pas de faire, dans leur système, sa part à la contingence au sein de la nécessité. Cette concession leur permettait d'entrevoir les réussites de la nature comme le résultat de longs tâtonnements, poursuivis à travers maint échec dans l'infini du temps et du vide ; elle leur suggérait des pressentiments étonnamment perspicaces, hypothèses toutes modernes : « lutte pour la vie », « survivance des plus aptes », « évolution » ; elle ouvrait enfin des aperçus d'une ampleur singulière sur le développement de la nature considérée comme une « histoire » et comme un progrès. Enfin elle enrichissait leur psychologie d'un chapitre que les anciens ont à peine soupçonné, celui de la liberté. Car la liberté épicurienne (τὸ παρ' ἡμῖν ἀδέσποτον), ce n'est pas seulement, comme la liberté stoïcienne, la maîtrise exercée par la raison sur les passions ; c'est bien la spontanéité d'une volonté qui, grâce au *clinamen*, peut inaugurer des commencements absolus. Relisons, en effet, Lucrèce :

— declinando faciunt primordia motus
Principium quoddam, quod fati fœdera rumpat,
Ex infinito ne causam causa sequatur.
(II, 253-55).

Tout autre est la voie sur laquelle s'engage le matérialisme stoïcien. Issu de sources diverses, celui-ci est aussi simple qu'était rigide l'atomisme épicurien. Car la matière des stoïciens, c'est le « feu » d'Héraclite, substance mobile, protéiforme, qui, dans sa possibilité indéfinie, enveloppe tous les contraires; et cette matière subtile, par une série de condensations, engendre tour à tour les trois autres éléments d'Empédocle et d'Aristote, air, eau et terre. Mais à son tour la terre se fond en eau, l'eau s'évapore en air, l'air se volatilise en feu. Ainsi la nature est à la fois substan-

tiellement une et formellement diverse. Le feu est tout, et tout est feu aussi, et comme ce feu d'où tout procède pénètre aussi les corps plus denses qui sont issus de lui, comme il est le principe actif (τὸ ποιοῦν) et organisateur qui porte partout la vie, l'ordre et la beauté, il est à vrai dire esprit, esprit matériel sans doute, analogue à un souffle vital (πνεῦμα, *spiritus*), mais jouant dans les choses exactement le rôle attribué par Anaxagore au Νοῦς. Il est l'âme du grand « animal » qu'est le monde, et l'on peut sans abus l'appeler « dieu », de même qu'on peut voir dans l'âme de chaque vivant une sorte de dieu, de « démon » intérieur, qui n'est lui-même qu'une étincelle détachée du feu universel : ἀπόσπασμα τοῦ θεοῦ, dira Épictète.

De la sorte, le Stoïcisme, dont le vocabulaire métaphysique manque souvent de précision, affecte très souvent le langage du spiritualisme le plus pur. Et ce caractère s'accentuera juqu'à devenir prépondérant dès le second siècle avant notre ère, à l'époque où le Portique, de plus en plus hospitalier, accueillera maint philosophème platonicien ou aristotélicien. Les théories qui deviendront classiques, et auxquelles la dogmatique chrétienne a emprunté le plus clair de ses éléments extra-judaïques, démonstration de l'existence de Dieu, spiritualité et immortalité de l'âme, ont reçu du Stoïcisme leur énonciation définitive. Lors même que le langage demeure matérialiste, chez Sénèque et Marc-Aurèle, par exemple, l'inspiration est profondément spiritualiste. Le Stoïcien, en effet, a eu ce privilège d'attirer à lui, dans l'antiquité, à la fois les âmes les plus éprises de vie intérieure, et celles qu'obsédait la nostalgie du divin, et il a tiré un merveilleux parti de l'hypothèse entrevue par Platon, que la vie de l'âme est précisément en nous l'écho d'une vie divine; et combinant cette idée avec son panthéisme, il a montré l'intime solidarité des âmes, leur

participation commune au principe universel de toute vie, l'analogie profonde du « microcosme » que nous sommes et du « macrocosme » ; bref, il a réalisé ce tour de force de concilier un individualisme très vivant avec un monisme universel très cohérent.

Toutes ces conceptions, on le voit, sont bien loin d'être périmées et il serait long d'établir le bilan des dettes de la conscience moderne à l'égard du Stoïcisme. Signalons-en une qui est de grande importance historique. Si les Stoïciens n'ont pas inventé l'optimisme, dont le Socrate des *Mémorables* a déjà formulé bon nombre d'arguments devenus classiques, ils lui ont du moins fourni son armature dialectique. Le dualisme radical de l'esprit et du corps avait logiquement conduit Platon à l'hypothèse pessimiste d'une « chute » de l'âme antérieure à la vie terrestre. Du monisme à l'optimisme, au contraire, la transition est presque inévitable et les Stoïciens l'ont réalisée, en d'innombrables théodicées. Ils ont, bien avant Leibnitz, fourni d'arguments — et de métaphores — l'arsenal où devaient puiser plus tard les avocats chrétiens de la providence et les défenseurs les plus déterminés du finalisme. Et sans doute trouvons-nous qu'ils prenaient trop aisément leur parti des formes innombrables du mal dont notre pitié se désespère. Du moins doit-on convenir qu'ils étaient pleinement en accord avec leurs prémisses quand ils montraient que nos jugements sur les choses n'ont de valeur que s'ils sont subordonnés à la considération du tout. Si l'univers est un ensemble bien lié, c'est du point de vue de cet ensemble qu'il convient d'apprécier les ombres sans lesquelles le tableau n'aurait ni perspective, ni harmonie. Et les comparaisons abondaient, plus encore que les raisons, pour démontrer que tout va pour le mieux dans un Cosmos organisé par un esprit divin. On montrait dans ce Cosmos la cité de Zeus, cité bien

réglée par une sage providence (πρόνοια) qui distribue équitablement les tâches et les sanctions. L'homme est donc, dans toute la force du terme, « cosmopolite », citoyen de l'univers. Qu'il se pénètre de cette pensée, et il appréciera à son juste prix la faveur qui lui a été accordée de faire figure quelques jours sur cet auguste théâtre, et à l'heure de la mort, il ne s'indignera pas de rendre à l'artiste divin les éléments immortels avec lesquels son âme et son corps ont été façonnés.

On s'explique ainsi que les Stoïciens, tout en affirmant que le sage se suffit à lui-même, aient fait assez bon ménage avec le traditionalisme religieux. Ils n'ont rien de l'impiété amère d'un Lucrèce; ils condescendent volontiers à reconnaître dans les dieux nationaux des images du dieu universel et leur exégèse se fait complaisante à l'égard des légendes et des cultes locaux. En particulier la divination, sur laquelle ils ont beaucoup écrit, leur paraissait un effet, et en même temps une confirmation du déterminisme qui lie les phénomènes, et de la solidarité des êtres. Dans un monde où rien n'est laissé au hasard, il n'est pas surprenant que des relations invisibles s'établissent entre l'âme du divin et des événements distants à la fois dans l'espace et dans le temps.

Au sein de ce déterminisme, y a-t-il place pour la liberté? Non, sans doute, au sens de la contingence qu'avait osé entrevoir Épicure. Les Stoïciens poussaient le déterminisme jusqu'au fatalisme; car ils admettaient qu'un « éternel retour » ramenait, de cycle en cycle, les mêmes révolutions cosmiques et les mêmes événements humains. Conception accablante qui, cependant, n'altérait nullement chez eux le sentiment très vif de l'autonomie de la personne. Car ils voyaient dans la « tension » (τὸνος) de l'âme une énergie analogue à celle du principe actif qui anime l'univers et cette analogie leur suffisait pour assurer que la volonté in-

telligente (ἡγεμονικόν) peut gouverner l'âme et le corps comme Dieu lui-même gouverne le monde. Peut-être n'y a-t-il là rien de plus qu'une métaphore et peut-être, comme les Épicuriens, n'ont-ils pu faire sa part à la liberté qu'au prix d'une contradiction. Mais c'est peut-être justement le propre de toute théorie de la liberté de se poser en dehors de l'intelligible et, par là-même, de braver la contradiction.

*
* *

La théorie de la liberté, chez les Epicuriens et les Stoïciens, nous amène par les voies les plus courtes à l'examen de leurs théories morales. Ces théories accusent des divergences d'autant plus notoires que les analogies sont, par ailleurs, plus accentuées.

Le trait commun de ces deux morales, c'en est le franc naturalisme. Platon avait cherché bien au-dessus du monde sensible le modèle parfait de l'action bonne. « Se rendre semblable à Dieu » (*Rép.* X, 613 B), telle est la maxime fondamentale de cette éthique idéaliste, et Aristote ne s'en écartait guère quand il envisageait la « contemplation » comme l'activité pure de l'intellect par laquelle l'esprit du sage se rapproche le plus de la félicité divine. Epicuriens et Stoïciens se sont accordés à chercher plus près de l'homme, dans la nature même, le principe de la vertu et la condition du bonheur, et la formule stoïcienne : « Vivre conformément à la nature » pourrait tout aussi bien caractériser l'Eudémonisme d'Epicure.

Le rapprochement pourrait même s'étendre davantage. Les Stoïciens étaient trop férus d'optimisme pour ne pas reconnaître dans la volupté un bien réel, le signe constant de la satisfaction accordée aux besoins normaux du corps, et trop pénétrés d'esprit grec pour

concevoir une vertu à laquelle le bonheur serait étranger.

Mais tout aussitôt se dessinent des divergences profondes ; et le Stoïcisme aboutira à un rigorisme à côté duquel la discipline épicurienne semblera singulièrement indulgente.

La raison de cet antagonisme provient de ce que, sous le nom commun, mais équivoque de nature, Epicuriens et Stoïciens ont envisagé des réalités profondément distinctes.

Empiristes en morale, comme en logique et en physique, les Épicuriens ont en vue la nature sensible, plus étroitement encore la nature animale dont ils ne distinguent guère la nature humaine ; et ils ont tenté ce paradoxe de tirer du plaisir sensible lui-même (ἡ τῆς γαστρός ἡδονή ; fr. 409) une loi capable de gouverner la passion elle-même. L'entreprise était osée ; Platon, dans le *Gorgias*, avait soumis l'hédonisme de l'école cyrénaïque à une critique brillante et serrée qui pouvait sembler définitive. Mais Platon jugeait peut-être d'un peu loin, du haut du ciel des Idées, cette nature sensible qu'Epicure considérait sans vergogne dans sa proche nudité ; et le dernier, avec son réalisme un peu cru, montrait que le plaisir est vraiment le bien premier et inhérent à la vie (ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικόν), car tout mouvement naturel se déploie entre la douleur du besoin que l'on fuit, et la jouissance que l'on recherche. Et, poursuivant sans détour sa clairvoyante critique des valeurs, il expliquait que tout ce que nous jugeons beau ou bien n'apparaît tel qu'autant qu'il suscite en nous un sentiment de plaisir (fr. 70). Pas de beauté qui ne charme, pas d'amitié sans agréments, pas de vertu sans joie (Diog., L. X, 132).

Au surplus se garde-t-il soigneusement de soutenir que toute volupté soit également désirable. Sans doute aucune loi morale innée ou édictée par un dieu n'in-

tervient pour nous prescrire le sacrifice de certaines joies ; mais l'expérience, à laquelle Epicure en revient toujours, et surtout l'expérience des sages nous avertit que certains plaisirs sont exclusifs les uns des autres et a su opérer le triage de ceux qu'il est possible de combiner le plus harmonieusement dans le raccourci d'une heure. Epicure est ainsi le véritable inventeur de l'« Arithmétique des plaisirs » ; il en a même fixé le nom : συμμέτρησις.

Un examen plus attentif ne tarde pas, d'ailleurs, à nous faire entrevoir à la base de cet hédonisme un pessimisme radical. Cette philosophie du plaisir n'est rien moins qu'une apologie de la volupté, elle retient en effet, comme seuls « naturels et nécessaires » les plaisirs qui consistent à se délivrer des besoins impérieux de la chair, la faim et la soif. Qu'est-ce à dire sinon affirmer vingt-deux siècles avant Schopenhauer que, dans son essence, le plaisir n'est rien de plus que la suppression d'un besoin ? C'est d'ailleurs ce qu'énonce expressément une des κύριαι δόξαι : « La grandeur des plaisirs se définit par la suppression totale de la douleur » ; et le but de la vie qui s'en déduit n'est pas moins négatif : « N'être ni tourmenté dans son corps ni troublé dans son âme » (*Ibid.*) ; rechercher les « plaisirs dans le repos », ceux qui ne sont payés d'aucune peine ni d'aucune douleur : ἀταραξία καὶ ἀπονία ; se dispenser des charges de la vie conjugale, fuir le tumulte de la vie publique et le tracas des honneurs : Λάθε βιώσας ; se restreindre aux joies paisibles et sûres de la méditation, de la science et de l'amitié.

Un esprit idéaliste ou simplement soucieux des problèmes sociaux ne se sentira jamais pleinement satisfait parmi les plates-bandes pauvrement fleuries du « Jardin d'Epicure ». Ce jardin, pourtant, porte des fruits dont la saveur un peu amère ne laisse pas d'être saine ; et les hommes du vingtième siècle auraient

encore profit à s'en nourrir. En face d'une nature insensible, où les dieux sont sans pouvoir comme sans bonté, où règnent concurremment l'inflexible nécessité et le hasard aveugle, Épicure a posé fièrement l'homme libre et conscient. Et bien loin de l'écraser par la démonstration de sa faiblesse, il lui apporte la libération par la science.

Et cette libération me paraît s'exercer en deux sens.

C'est d'abord la libération à l'égard d'une religion d'épouvante. Celle-ci empoisonne la vie en projetant sur les joies que nous offre la terre l'ombre sinistre des dieux méchants, et le spectre infernal des damnés ; elle nous suggère des rites absurdes et des sacrifices proprement sacrilèges.

« Relligio peperit scelerosa atque impia facta »
(Lucrèce, I, 77.)

Or la philosophie dissipe ces terreurs, non seulement en opposant thèse à thèse, mais en expliquant l'origine de la croyance illusoire aux dieux et à la vie future. C'est, en effet, parce que la cause de maint phénomène nous échappe que nous supposons une intervention divine pour combler une apparente lacune dans la série des causes. C'est ce qu'explique Lucrèce en des vers d'une incomparable netteté :

Quippe ita formido mortales continat omnes,
Quod multa in terris fieri cœloque tuentur,
Quorum operum causas nulla ratione videre
Possunt, ac fieri divino numine rentur.
(I. 145-48.)

Même analyse impitoyable de la crainte de la mort. Lucrèce nous amène rudement au bord du tombeau, il nous contraint à flairer la pourriture du cadavre. Pour nous effrayer ? Non pas, mais pour percer à jour le

sophisme qui fait qu'on se prend soi-même pour ce corps déchiré par la dent des bêtes ou dévoré par la flamme et qu'on se prend en pitié (*ipse sui miseret*, III. 869), alors que la mort, en dissociant l'âme du corps et en dispersant les éléments de l'âme elle-même, a précisément aboli la capacité de souffrance et de terreur inhérente à la vie.

> Nil igitur mors est, ad nos neque pertinet hilum.
> (III, 818.)

Or, en nous libérant des dieux et de l'emprise de l'au-delà, Epicure nous délivre aussi, dans une certaine mesure, de la vie et de la volupté elle-même. Car ces hédonistes semblent n'avoir sondé le plaisir que pour y découvrir des abîmes sans fond. Aucun sermonnaire chrétien n'a bafoué l'amour avec plus d'âpreté que n'a fait Lucrèce dans ces vers étonnants du livre IV où il montre l'impuissance frénétique des amants à se perdre l'un dans l'autre comme la passion les y invite (1063-1108). Sully-Prudhomme, qui reprendra le même thème dans les *Caresses*, restera bien en deçà de l'amertume désespérée de son modèle. Ainsi Epicure arrache impitoyablement de son jardin toutes les fleurs dont le parfum capiteux ou les couleurs éclatantes risquent de troubler l'équilibre de la vie, pour n'y cultiver, au milieu de ses légumes, qu'un petit nombre de plantes d'agrément au feuillage sobre et durable. Cet hédonisme, en définitive, aboutit à une manière d'ascétisme; et c'est là sans doute la meilleure critique qu'on en puisse faire.

⁂

Par l'ascétisme, l'Epicurisme rejoint le Stoïcisme, dont il s'était un moment séparé ; mais l'ascétisme stoïcien suit des voies tout autres que celles qu'avait inaugurées Epicure. Ce dernier isole l'homme libre en

face d'un univers inerte et indifférent, et c'est à la nature sensible de l'homme lui-même qu'il demande le secret de la vie bienheureuse. La doctrine du Portique, au contraire, aperçoit entre l'homme et le grand vivant qu'est le Cosmos une relation, disons mieux, une « sympathie » organique (τοῦ ὅλου συμπάθεια) et c'est dans la nature embrassée dans sa totalité qu'elle cherche la loi de la vie intérieure. La maxime suprême n'est plus, comme chez Platon, d'imiter Dieu, mais de « vivre conformément à la nature ». Par quoi il faut entendre que l'homme doit se rendre compte de la fonction qui lui est assignée dans la « Cité de Zeus » et tendre tout son effort vers le parfait accomplissement de l' « office » qui lui est dévolu. « Hominem agere » (SÉNÈQUE, Ep. LCXX, 22).

Fondée sur un principe cosmique, la morale stoïcienne semble, à première vue, ouvrir de bien plus vastes horizons que celle d'Epicure. En fait, elle a abouti à un individualisme à peu près aussi radical. Il y a là une sorte de rétrécissement qui est bien fait pour surprendre, mais qu'un peu de réflexion explique. L'optimisme foncier des Stoïciens les dispense de prendre aux choses du monde un intérêt agissant ; l'homme n'a que faire d'intervenir dans un drame aussi parfaitement agencé par le démiurge. Sa sympathie pour l'univers est d'ordre purement théorique. De même le cosmopolitisme stoïcien n'a jamais été plus, du moins dans les écoles, autre chose qu'un thème spéculatif. Sans doute « le sage est ami du sage », et les Stoïciens aimaient à concevoir une cité idéale dans laquelle communieraient les hommes vertueux de tous les temps et de tous les pays ; mais, cette communauté, il ne leur est jamais venu à l'esprit de la traduire dans la réalité sociale.

En fait, le terrain offert à l'activité du sage, c'est la vie individuelle, et dans la vie individuelle, c'est la vie intérieure. Il est vrai qu'en vertu de son monisme, le

Stoïcien pouvait s'enfermer en lui-même sans perdre contact avec l'univers. Le monde intérieur n'est-il pas une maison analogue à la demeure commune de tous les êtres? L'âme est au corps ce que le principe du feu est au Cosmos, et, dans l'âme, la raison n'est rien de moins qu'un reflet de la raison universelle, du Λόγος. D'où il résulte que la nature humaine est, au fond, identique, à la nature cosmique, et que la maxime initiale : « Vivre conformément à la nature » peut se transposer en cette autre : « Vivre en accord avec soi-même, c'est-à-dire vivre d'après une même et seule raison et avec harmonie : καθ' ἕνα λόγον καὶ συμφώνως ζῆν. » (Stobée, *Ecl.* II, 122). Ainsi la loi de la vie intérieure coïncide avec la loi divine qui gouverne le rythme harmonieux des choses. Mettre de l'ordre en soi, assurer l'équilibre des facultés sous la souveraineté de la raison, ne rien abandonner de soi à l'emprise turbulente des sens, ou au caprice d'un maître étranger, c'est proprement collaborer avec Zeus, c'est réaliser Dieu en soi.

Au surplus est-ce bien au culte de la vie intérieure que le déterminisme rigoureux de l'univers stoïcien réduit l'activité du sage. Rien n'est libre, en effet, hormis l'usage que nous pouvons faire de nos propres représentations : χρῆσις τῶν φαντασιῶν. L'esclave ne peut empêcher que le maître ne lui broye la jambe dans un étau ; mais il peut refuser de confesser que cet accident et la douleur qui en résulte soient des maux réels, car il voit que rien n'est mauvais ni vil dans la maison de Zeus.

Nous touchons ici au trait le plus original de la morale stoïcienne. Le champ où s'exerce cette morale est extraordinairement restreint ; ce n'est même pas celui de la conscience, car nous ne sommes pas maîtres de nos perceptions ; c'est simplement celui du jugement, qui recueille ou écarte, unit ou dissocie librement les idées. Et sans doute, dans le déterminisme rigide du

vaste univers, c'est une bien insignifiante exception que la puissance de jugement d'un sage, mais à vrai dire cette exception est tout, au point de vue moral, puisque la valeur de toute chose, celle de l'univers même, réside tout entière dans l'estime (ἀξία) que nous en faisons.

Trois conséquences au moins résultent de cette conception.

La première, c'est que toute réforme morale est, au fond, une réforme de l'entendement. Dissiper le mirage des fausses valeurs, enseigner les fins véritables de l'inclination naturelle (ὁρμή), tel est l'objet très précis de la discipline pratiquée dans l'École. La dialectique, au fond, n'a pas d'autre objet que d'entraîner le disciple à ce triage des vrais et des faux biens. Et tel est très exactement le sens de l'ascétisme stoïcien. « Ascétisme », d'après l'étymologie grecque, veut simplement dire « exercice ». Et de fait celui qu'ont pratiqué Musonius, Epictète, Marc-Aurèle, c'est avant tout une gymnastique intellectuelle propre à créer dans l'esprit, à l'égard des choses, une attitude systématique de critique vigilante. Cet ascétisme n'est nullement dans son principe un rigorisme ; et les Stoïciens ont même abondamment célébré les joies que l'homme peut tirer de la beauté des choses, des relations sociales, de l'exercice des fonctions naturelles, de l'activité intellectuelle ; l'essentiel est seulement de n'être jamais dupe de la volupté, au moment même où l'on en fait l'expérience : « Si tu aimes un pot de terre, dis-toi : « J'aime un pot de terre », car s'il se brise, tu n'en seras point troublé » (ÉPICTÈTE, *Max.* 3).

Une autre conséquence, c'est que la vertu se caractérise moins par sa matière que par sa forme. Elle est une attitude générale (διάθεσις) de la volonté raisonnable à l'égard des biens de la vie, un parti-pris adopté une fois pour toutes de ne jamais sacrifier à la pas-

sion la souveraineté de la raison, juge suprême des valeurs. D'où il résulte très évidemment que la vertu est une, et qu'elle ne comporte pas de degrés ; c'est la « règle d'acier » qui ne se prête pas, comme la règle de plomb, aux caprices du désir.

De cette nature de la vertu il résulte enfin que l'humanité se partage nettement en deux moitiés très inégales, les « sages » et les « insensés » (φαῦλοι). Il n'y a pas plus de demi-sagesse que de demi-vertu. On est toujours en deçà ou au delà de la ligne déliée et rigide qui sépare la raison droite de la déraison. Les Stoïciens ont passionnément exalté cet idéal du sage qu'ils plaçaient sous le patronage d'Héraklès. Ils le plaçaient si haut qu'ils en venaient à se demander si jamais aucun homme, fût-il Socrate, Diogène ou Zénon l'avait jamais réalisé ? Au sage ils attribuaient, avec la vertu parfaite, la toute-puissance, puisqu'il est maître de ses passions et de ses jugements, la félicité sans bornes, la science absolue. Bref, c'est l'idéal moral qu'ils ont conçu comme la limite inaccessible vers laquelle les aspirants à la sagesse ne peuvent s'acheminer que par un lent progrès (προκοπή). Cet idéal est à vrai dire plus voisin de Dieu que de l'homme ; il est Dieu lui-même : « Bonus ipse tempore tantum a deo differt. » (Sénèque, *De Provid.*, 1).

C'est pour avoir attribué au sage une sorte de surhumanité que les Stoïciens ont souvent professé un ascétisme paradoxal, qui cadre assez mal avec leur optimisme. De ce que la vertu est le « souverain bien », ils ont conclu que tout ce qui n'est pas vertu, jouissances sensibles, joies domestiques, intérêts de la cité sont « choses indifférentes » (ἀδιάφορα), que d'ailleurs la douleur n'est pas moins vraie que le plaisir, qu'elle n'est qu'un nom que nous donnons aux choses, et que le sage est heureux jusque dans les flancs embrasés du taureau de Phalaris. Mais cette surenchère d'hé-

roïsme semble bien avoir été plus verbale que vécue. En fait les Stoïciens savaient composer avec la vie ; ils faisaient eux-mêmes la théorie des devoirs imparfaits, des « convenances » (καθήκοντα), des « biens préférables » auxquels l'honnête homme s'attache faute de pouvoir prétendre à la perfection du devoir absolu (κατόρθωμα) ; de fait, ces jansénistes de l'antiquité ont inventé et pratiqué avec brio une casuistique très souple et très humaine, dont les *Lettres à Lucilius* de Sénèque nous offrent un modèle accompli.

*
* *

Si l'on veut, au terme de cette étude, résumer d'un mot les traits communs de l'Épicurisme et du Stoïcisme, on peut les caractériser d'un mot grec que le français n'arrive pas à traduire exactement : αὐτάρκεια. Alors que s'effondraient des étais que le citoyen pouvait trouver dans les traditions politiques et religieuses, ces deux grandes philosophies ont offert à l'homme une doctrine d'indépendance qui lui permît de se suffire à lui-même. Pour cela, elles ont apporté à l'homme la révélation de sa liberté ; liberté restreinte, sans doute, à une zone très limitée du réel, mais du moins absolue dans cet étroit empire. Tout en faisant sa très large part au déterminisme, elles ont affranchi l'homme du fatalisme et l'ont invité, lui misérable, à assumer la direction de sa destinée.

C'est pourquoi leur enseignement nous apparaît encore d'une singulière actualité. Il est impossible à un lettré de relire Lucrèce, Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle sans être frappé de leur étonnante modernité. *Mutatis mutandis*, leurs préoccupations sont les nôtres ; ils sont plus proches de nous que Platon, Aristote ou Plotin ; leur accent même nous émeut encore et leurs

leçons nous sont encore bienfaisantes. Car nous avons besoin, comme ils l'ont fait eux-mêmes, de procéder à une révision, et à un reclassement constant des valeurs morales ; besoin aussi de discipline intérieure.

Un grand nombre d'écrivains de langue anglaise se sont posé la question : Que ferait le Christ s'il revenait aujourd'hui sur terre ? Que penserait-il de notre civilisation ? Quelle réponse apporterait-il aux problèmes que se pose la conscience moderne ? Toute une littérature est née de cette hypothèse. Or, le jeu ne serait pas moins plaisant d'imaginer le retour parmi nous d'un Épicure ou d'un Zénon. Que penseraient ces sages de notre vie complexe et tourmentée ? On peut croire qu'ils ne se sentiraient nullement troublés par les mouvements tumultueux de la conscience moderne. A ceux qui les interrogeraient, ils diraient avec Socrate, leur ancêtre commun : Γνῶθι σεαυτόν, et nous vanteraient les bienfaits de l'examen de conscience. Aux inquiets, ils prêcheraient l'Ἐγκράτεια, la possession de soi, la souveraineté lucide de la raison sur le désordre passionnel. A ceux qui se dispersent et se perdent littéralement eux-mêmes à la poursuite des jouissances innombrables mises par l'industrie à la portée de nos sens, ils diraient Ἀδιάφορα : Rien de tout cela n'importe et dénonceraient l'amertume secrète qui empoisonne la coupe des voluptés. Aux difficultés de la vie chère, ils se borneraient à opposer la sobriété de Socrate, l'endurance et la simplicité de Diogène et rappelleraient que des « restrictions » doivent être décrétées non par le tyran, mais par le maître intérieur. Enfin à ceux qui croient la guerre fatale et la haine nécessaire, ils enseigneraient que « le monde est comme la demeure et la cité commune des dieux et des hommes » (Cicéron, *De Finibus*, III, 19).

Elles n'ont donc point perdu toute leur efficacité ces doctrines vingt fois séculaires qui, durant cinq à

six siècles, ont suffi, quoi qu'en pense M. Gustave Michaut [1], à donner la foi en la vie et à assurer la paix à d'innombrables honnêtes gens, et nous savons plus d'un contemporain qui, aux heures de détresse, aime à relire les *Entretiens* ou les *Pensées*.

Est-ce à dire, cependant, que nous puissions nous en contenter ? Ne manque-t-il aucune corde à la lyre stoïcienne ? Notre civilisation moderne est trop pénétrée de Christianisme pour que nous ne sentions pas vivement ce qu'il y a de hautain dans l'orgueil stoïcien et d'égoïste dans la sérénité épicurienne. Non pas que les sages de ces Écoles se soient toujours enfermés dans le sanctuaire du dieu intérieur. Maint Stoïcien, mû par un véritable zèle apostolique, a revêtu le manteau jeune et pris en main le bâton des moralistes de carrefour, portant de ville en ville la bonne parole, haranguant les foules et prêchant l'évangile du renoncement ; quant aux Épicuriens, il suffit de relire les prologues de chacun des six livres du *de Natura rerum* pour ressentir la pitié ardente du poète pour la superstitieuse humanité et l'ardeur avec laquelle il entreprend sa propagande libératrice.

Il n'en reste pas moins qu'à l'homme affranchi des dogmes mensongers et des passions, Épicure et Zénon ne proposent guère d'autre fin que la sérénité de l'âme et nous ne pouvons constater sans impatience à quel point cette sérénité s'accommode de ce qui subsiste de mal dans le monde autour du sage indifférent. Qu'il ait passé par le Portique ou par les bosquets d'Épicure, le sage accepte, en somme, le monde tel qu'il est; il s'en retire comme un anachorète s'isole dans le désir, plutôt que de songer à le réformer.

Un tout autre écho nous est venu d'Orient. Le peuple

(1) Traduction des *Pensées* de Marc-Aurèle, Préface.

d'Israël, dont les plus anciennes légendes attestent un sens profond de la réalité du mal, n'a, selon la juste remarque d'Ernest Renan, jamais pris son parti de trouver le monde si peu conforme aux aspirations de sa conscience. Par la voix de ses législateurs, il n'a cessé de protester contre l'ordre naturel, contre les injustices sociales; et, faute de pouvoir réformer le présent, il a reporté son espérance vers l'avènement de la Jérusalem future, vers l'ère sans violence où les lions se nourriraient pacifiquement de paille à côté des bergers. Cet idéal d'humanité, forme première de la notion de progrès, a été totalement étranger à l'antiquité ; et lors même que celle-ci, avec Épicure, a conçu une idée assez nette d'un développement humain, elle n'a point songé à en tirer une raison d'agir ni un motif d'espérer.

C'est aussi parce qu'elle est solidaire de l'idée du mal que la sainteté chrétienne est, à certains égards, plus haute encore que la sagesse stoïcienne. Le saint vient de plus loin que le sage; il lui a fallu non seulement rétablir l'équilibre dans sa demeure, mais en expulser un agent positif de désordre et de mort, le péché. Le changement qu'il doit opérer en lui-même, ce n'est pas seulement une « forme de l'entendement », c'est une « conversion » totale de la volonté; il lui faut « mourir à lui-même », se détourner de la nature déchue pour monter, à la suite du crucifié, le calvaire du sacrifice quotidien. La sagesse stoïcienne est faite de confiance en soi et d'un certain égoïsme; la sainteté est faite d'humilité et de charité, et c'est le pessimisme chrétien qui en constitue la profonde différence.

C'est pourquoi, dans l'histoire des idées et des mœurs, l'idéal chrétien et l'idéal stoïcien — plus complet que l'idéal épicurien — se sont toujours heurtés de quelque manière; et aujourd'hui même il nous serait

difficile de nous consacrer à l'un sans éprouver la nostalgie de l'autre. La fière indépendance de l'Épicurien, la sérénité stoïcienne sont de hautes vertus dont l'attrait sera toujours sensible aux âmes assez bien trempées pour courir le risque de se donner à elles-mêmes leur propre loi. Mais ces sages au front d'airain nous paraissent décidément étrangers à des inquiétudes, à des angoisses qui nous sont devenues essentielles et dont nous ne pourrions nous défaire sans nous sentir profondément diminués.

II

LE NÉOPLATONISME

Par Émile BRÉHIER,

Professeur à la Sorbonne.

Si l'on prend le mot Néoplatonisme au sens de renouveau des études platoniciennes, il faudra dire que le mouvement de pensée qu'il désigne naquit au Ier siècle avant notre ère, avec le stoïcien Posidonius d'Apamée qui commenta le *Timée*. Le goût pour Platon ne fait que croître jusqu'à la fin de l'antiquité; au début de notre ère, le juif Philon d'Alexandrie utilise la cosmogonie du *Timée* pour commenter la *Genèse*. Mais c'est vers le milieu du IIIe siècle, après un certain nombre de commentateurs plus ou moins obscurs, que Plotin fixe, avec une puissance de pensée incomparable, les traits essentiels de la nouvelle philosophie. A partir de ce moment, elle se développe dans les centres les plus divers, d'abord en Syrie au début du IVe siècle, avec Jamblique de Chalcis, puis au Ve siècle à Athènes où viennent enseigner les maîtres originaires de Syrie; enfin elle brille encore d'un vif éclat jusqu'au milieu du VIe siècle à Alexandrie, et elle forme le fond des croyances que les derniers conventicules païens opposent au Christianisme envahissant.

Il faut enfin rappeler que, au milieu du IVe siècle, elle eut en Julien son représentant sur le trône impérial et dirigea toute la politique religieuse de l'Apostat.

Mais, en outre, de ce tronc se détachent de nombreux rameaux dont certains sont fort vigoureux. Non pas au centre même de l'empire grec; les philosophes de Byzance sont médiocres ; Psellos n'est qu'un compilateur. Nous voulons parler du rameau augustinien : l'évolution intellectuelle de saint Augustin est dominée par la lecture qu'il fait des œuvres de Plotin et de Porphyre (dans de médiocres traductions latines, il est vrai), et ce que saint Augustin conserve de ses maîtres grecs pénètre dans le haut Moyen-Age occidental. D'autre part, au début du VIe siècle, le pseudo-Denis l'Aréopagite, un moine sans doute syrien, s'efforce d'interpréter par le Néoplatonisme les dogmes chrétiens; il est connu du monde occidental à l'époque de Charlemagne et ne cesse, pendant tout le Moyen-Age, d'être considéré comme une autorité du premier ordre. Enfin, du VIIe au IXe siècle, les œuvres d'Aristote sont traduites du grec en syriaque et du syriaque en arabe ; mais à la tête de ses œuvres se trouve une *Théologie* qui lui est faussement attribué, et qui est en réalité composée d'extraits des *Ennéades* de Plotin ; or cette œuvre fausse domine toute l'interprétation que les Arabes donnent d'Aristote; et c'est cet Aristote néoplatonicien des Arabes qui, par des traductions juives, espagnoles et latines, passe en Occident au XIIIe siècle et forme la base de la réforme philosophique à laquelle sont attachés les noms de Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Halès, Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin.

Ainsi, sans même parler de la reprise directe du mouvement néoplatonicien à l'époque de la Renaissance, on voit l'aire immense que cette philosophie

occupe dans l'espace et dans le temps. Sa diffusion ne peut guère se comparer qu'à celle de la science positive à notre époque : et, comme les habitudes de la science positive font partie de notre constitution mentale, le Néoplatonisme a été, pendant des siècles, la manière de penser habituelle et en quelque sorte naturelle des peuples cultivés. Il semble se déplacer avec les centres mêmes de la civilisation, de l'Orient grec à l'empire arabe et de l'empire arabe à l'Occident chrétien.

D'ailleurs, dans son point de départ, il a des tendances universalistes ; il est l'œuvre de cet Orient hellénisé, d'où sont venues les religions universelles ; il est l'œuvre principalement de Syriens voyageurs et cosmopolites comme Posidonius ou les maîtres syriens du ve siècle qui allaient chercher un auditoire à Athènes, de Juifs de la dispersion comme Philon, ou de l'Égyptien Plotin qui enseigna à Rome.

Qu'est donc l'esprit néoplatonicien ? Peut-on dégager de cette longue histoire, en laissant de côté les détails, certains traits fondamentaux, permanents, qui constituent comme son apport à la tradition philosophique ?

I

Dans sa racine, le Néoplatonisme ne répond pas à des besoins spéculatifs, mais il est issu d'un mouvement religieux qui s'était développé indépendamment de la philosophie grecque, et n'avait agi sur elle que d'une façon sporadique.

La question primordiale était celle de la destinée de l'âme, avant et après la vie actuelle. Pour faire comprendre comment cette question se posait à la pensée religieuse, vers le début de notre ère, il faut partir d'une idée qui est peut-être l'idée religieuse par excellence, à savoir la distinction entre le pur et l'impur ou le sacré et le profane.

Cette distinction, comme on le sait, s'applique aux lieux non moins qu'aux choses. Il y a des lieux sacrés et purs ; les objets ou les personnes qui sont en ces lieux participent à la pureté du lieu lui-même ; l'accès des lieux purs ou sacrés est interdit aux choses ou aux personnes impures, avant leur purification.

Or, dans les religions orientales, l'époque hellénistique, et particulièrement dans le culte astrolâtrique, qui est extrêmement répandu, cette distinction entre lieux purs et impurs se projette dans l'univers. L'univers entier se répartit en lieux purs tels que le ciel et lieux impurs tels que la terre ; on combine ainsi, avec les doctrines astronomiques et géocentrique des Grecs, les vieilles superstitions astrologiques. Dans ces conditions, la question de la purification et du passage du lieu profane au lieu sacré que la technique religieuse avait posée et résolue par un rituel plus ou moins compliqué se pose maintenant pour la psyché, être sacré et pur par son essence et son origine et qui, normalement, habite les lieux purs, mais qui, pour une raison à chercher, se trouve actuellement dans un lieu profane. D'où le double problème de savoir comment elle est déchue du pur à l'impur, problème pour ainsi dire théorique, et comment elle se purifiera pour remonter de l'impur au pur, problème pratique et religieux. Le schisme de l'histoire de la psyché, la déchéance et l'ascension se fixe en des traits définitifs. Les « mystères », si nombreux à cette époque, enseignent ces pratiques purificatrices, qui sont d'ailleurs, surtout dans certains d'entre eux, tels que les mystères de Mithra, liées à des conditions morales.

L'univers est donc saisi sous un aspect exclusivement religieux : déterminer la nature d'une chose, c'est surtout et même c'est seulement savoir de combien de degrés elle est éloignée de la pureté absolue.

C'est ce qu'il ne faut jamais perdre de vue en lisant

les *Ennéades* de Plotin. L'univers y est le théâtre d'un drame religieux. Les degrés de réalité qui s'échelonnent depuis l'Un, principe absolument pur et parfait jusqu'à la Matière, complètement obscure et impure, ne sont que les diverses scènes par où passe l'âme dans sa descente vers l'impur ou sa montée vers le pur. Seulement ce sont des scènes vivantes et *agissantes*. En effet (et l'on retrouverait sans doute l'origine de cette idée dans les notions religieuses les plus primitives) le lieu pur s'assimile l'objet qui entre en lui. L'âme qui est montée au niveau de l'Intelligence devient tout entière intelligence ; arrivée au niveau de l'Un, elle s'assimile à l'Un lui-même. Il s'ensuit que les vertus de purification sont les premières et qu'elles sont antérieurs et supérieures aux vertus morales.

II

Comment, maintenant, le système de Plotin n'est pas resté une simple spéculation religieuse, comment il est devenu un système philosophique qui a recueilli en lui la substance de toute la pensée grecque, de Platon, d'Aristote et des Stoïciens, voilà le problème qui s'impose à nous.

Assurément cette direction n'est pas née de rien ; il faut bien se représenter ces hommes aussi érudits que religieux qui étaient les Néoplatoniciens. Depuis le Ier siècle avant notre ère, on fait des commentaires de chaque dialogue de Platon ; on l'édite à nouveau ; on écrit des introductions de tout genre à sa philosophie ; on fait des résumés de son système. Plotin naît à l'époque d'Alexandre d'Aphrodisias, le plus grand commentateur d'Aristote, et nous savons qu'il l'a lu. Tous les Néoplatoniciens grecs sont des érudits et des professeurs, et la tâche du professeur de philosophie

consistait alors à commenter d'abord les œuvres d'Aristote en commençant par ses écrits logiques pour arriver progressivement aux dialogues de Platon.

Or Plotin trouve évidemment chez Platon un point d'attache pour ses doctrines, parce que Platon est un des seuls philosophes grecs qui ait admis dans ses œuvres les croyances religieuses concernant la destinée de l'âme. Le récit de la chute de l'âme dans le *Phèdre*, la dialectique de l'amour du *Banquet*, la conversion de l'âme vers l'intelligence décrite dans la *République*, les spéculations du *Parménide* sur l'être et le non-être de l'Un, voilà, entre autres, les passages si souvent lus par Plotin qu'il les assimile entièrement à son exposé et qu'un lecteur non prévenu ne s'aperçoit pas qu'il cite Platon.

Il y avait pourtant, à tout prendre, une opposition manifeste entre la spéculation de l'idéalisme grec et l'inspiration religieuse de Plotin ; et cette opposition me semble être le véritable moteur de la pensée de Plotin et de toute l'évolution postérieure du Néoplatonisme. L'idéalisme grec a toujours cherché à déterminer les éléments intelligibles des choses, et à unir ces éléments en un système ramené à un principe unique. Sa méthode, c'est d'abord l'analyse qui découvre sous les changements les éléments permanents de l'être, et s'efforce d'arriver à une énumération exhaustive de ces éléments ; puis la synthèse qui les rapproche pour saisir, grâce à eux, l'ordre des êtres. C'est donc un effort pour définir, pour isoler, pour introduire en quelque manière la limite et le rapport fixe dans l'illimité.

Au contraire l'essence de la vie religieuse, c'est un effort pour identifier la vie personnelle et limitée à la vie de la réalité universelle et illimitée dont l'action se fait sentir à travers toutes choses. Or c'est aux croyances religieuses sous leur forme la plus fondamentale et

primitive que Plotin emprunta l'idée du premier principe des choses. S'il faut en croire en effet les récents historiens des religions, l'idée d'une force impersonnelle, illimitée, sans forme, circulant à travers les choses mais très inégalement répartie et accumulée en certains objets auxquels elle donne le caractère sacré, est une des catégories religieuses les plus primitives ; le divin, imprécis et vague, serait antérieur aux dieux. Or c'est une réalité indéterminée de ce genre dont Plotin fait le principe des choses, ou, comme il dit, le Premier.

Mais déjà, dans la conception qu'il s'en fait, se laisse voir la dualité des inspirations, intellectualiste et religieuse qui domine sa philosophie. Car, s'il est vrai que le Premier est tellement indéterminé que nous devons en nier tout attribut positif, d'autre part Plotin le détermine souvent par des catégories intellectuelles ; il arrive, surtout dans ses premiers traités, qu'il l'appelle intelligible, et il lui a toujours conservé le nom de l'Un. Envisagé dans son rapport aux choses, il est sans doute le principe de la vie religieuse et, comme tel, il est entièrement extra-rationnel ; il n'en est pas moins vrai que, en tant qu'origine des choses et principe explicatif de la réalité, il entre comme terme dans un système rationnel d'explications et devient, jusqu'à un certain point, tributaire de la raison.

C'est en effet un trait essentiel du Néoplatonisme que le principe d'explication rationnelle des choses est identifié au principe de la vie religieuse et que, par conséquent, le problème de la connaissance coïncide exactement avec le problème religieux. Si naturel que paraisse ce trait, précisément à cause d'habitudes d'esprit issues du Néoplatonisme, il n'a rien d'essentiel à l'esprit humain. Que le principe religieux, l'être en qui l'âme humaine trouve son bien et sa satisfaction, est en même temps le principe d'explication des choses,

c'est une idée qui est loin d'être commune à toutes les religions.

Pourtant, si la philosophie grecque, à ses débuts, était très loin de cette idée, elle s'en était insensiblement rapprochée : le Dieu d'Aristote est à la fois le moteur des êtres, et, en quelque manière, leur idéal. D'une façon beaucoup plus précise le Dieu Intelligence et Providence des Stoïciens tire de sa substance le monde tout entier, tandis qu'il est en même temps l'idéal du Sage. Un être qui explique les choses, c'est en même temps, pour ces penseurs, un être qui est l'objet d'une vénération religieuse. Mais l'idée prend, dans le Néoplatonisme, une forme bien plus accusée, d'autant que le principe est plus indéterminé, et plus propre, par lui-même, à satisfaire cette forme éminente du sentiment religieux, qui est le mysticisme.

Cette dualité d'aspect se poursuit à travers tout le système. Plotin prend en effet pour tâche de montrer comment toute la diversité des êtres se développe à partir de l'être indéterminé, non pas une diversité quelconque, mais une diversité ordonnée, harmonieuse et belle qui constitue un cosmos ou plutôt une série de mondes étagés les uns au-dessus des autres. Plotin garde donc l'idée grecque du cosmos ; mais, au lieu que, pour les Grecs, l'ordre existait pour lui-même et par lui-même dans le principe, il s'agit maintenant de le déduire d'un principe qui n'a en lui-même aucune détermination ni aucune règle.

Quel est donc le mode de production du premier principe ? L'idée ou plutôt l'image dominante est tirée de la fécondité des êtres vivants ; l'être vivant, arrivé à l'état adulte, produit un être semblable à lui, et sans qu'il y ait en lui aucune modification ; il reste après la production ce qu'il était avant. De plus cette production ne dépend pas d'une volonté conduite par des idées ; c'est comme un résultat involontaire, spontané,

naturel, nécessaire de sa propre perfection. « Tous les êtres, une fois arrivés à l'état adulte, engendrent. » Comment n'en serait-il pas ainsi *a fortiori* du principe suprême qui est, éternellement, à son plus haut point de perfection ? Cette image de la fécondité divine est extrêmement répandue dans les religions orientales ; mais on peut en citer un exemple caractéristique emprunté à la philosophie ; la production du monde est considérée par Philon d'Alexandrie comme le résultat de la fécondation par Dieu de sa propre sagesse ; et cette fécondation fait l'objet de l'enseignement des « grands mystères ». La production ne s'explique donc ni par une conscience, ni par une volonté intelligente, mais par une surabondance d'être qui s'écoule au dehors.

A cette image fondamentale se lient des images accessoires : celle d'une source inépuisable dont le trop plein se répand ; celle du rayon lumineux ou calorifique qui émane d'un corps chaud ou éclairant. C'est tout cet ensemble de thèmes d'images qui constitue ce qu'on a appelé la « théorie de l'émanation ». L'Oriental a-t-il jamais trouvé une difficulté à penser par images ?

Quelle est la nature de la réalité ainsi produite. Sur ce point la pensée de Plotin est dirigée par trois principes.

En premier lieu, le semblable engendre son semblable, selon la loi de production des êtres vivants. L'Intelligence, engendrée par l'Un, est semblable à l'Un (ἑνοειδής) ; l'âme, engendrée par l'Intelligence, est semblable à l'Intelligence (νοοειδής).

En second lieu, l'être produit, quoique semblable à son origine, est cependant déchu et inférieur à elle. En quoi consiste cette infériorité ? Avant tout dans le passage de l'unité à la multiplicité. Ce qui était uni dans l'origine se sépare et se fragmente dans le produit. La réalité produite est en quelque sorte la même que la

réalité originaire, mais sous un aspect différent. Il y a par exemple, dans le monde sensible, les mêmes êtres qui sont dans le monde intelligible dont il est issu ; mais, unis dans l'être intelligible, ils sont, dans le sensible, à l'état de division et d'éparpillement dans le temps et dans l'espace. C'est là la fameuse loi de procession. Damascius, au VIe siècle, en a donné la formule la plus simple et la plus claire ; les choses sont d'abord à l'état d'union (ἡνωμένον) ; puis cette union se défait (διακρινόμενον) ; enfin, elles se distinguent définitivement l'une de l'autre (διακεκριμένον). Dans cette triade qui indique le rythme commun à toute production, le premier et le dernier terme indiquent des limites, le second indique le mouvement qui conduit d'une limite à l'autre. Le premier moment est l'état indifférencié où toutes choses se confondent encore ; le second est la manière d'être du vivant, sorte de bouillonnement intérieur où les distinctions s'accusent progressivement ; le troisième, la manière d'être de l'intelligence où la limite et la séparation des concepts sont définitivement réalisées.

Cette loi est capitale dans le Néoplatonisme, et son importance historique est comparable à celle de la loi d'évolution dans les temps modernes. Elle offre d'ailleurs avec elle certaines ressemblances assez curieuses ; elle aussi, elle énonce que le développement de la réalité se produit à partir d'un état indifférencié et indistinct, jusqu'à un état d'hétérogénéité définie où tout se distingue et se sépare. Mais, contrairement à la loi d'évolution, elle considère ce passage non pas comme le passage d'un état momentané du réel (état d'homogénéité) à un autre état momentané de la même réalité (état d'hétérogénéité), mais comme la production d'une réalité par une autre, la réalité originaire subsistant d'ailleurs sans changement. Elle s'en distingue surtout en ce que l'état d'homogénéité est con-

sidéré comme supérieur en perfection à l'état d'hétérogénéité définie et ordonnée. Cette interversion des valeurs est bien importante pour comprendre le Néoplatonisme. Toute réalité déterminée, par sa détermination même, implique une limite dans laquelle elle est renfermée et par conséquent une impuissance. Ce principe, destiné à jouer un si grand rôle dans les métaphysiques postérieures jusqu'au XVIIe siècle, vient en droite ligne de Plotin ; pour lui la valeur et la dignité d'une chose se mesurent à ce qu'elle est capable de concentrer en elle de réalité avant toute division. Il s'ensuit que, dans cette doctrine, toute production se fait nécessairement du plus parfait au moins parfait ; il y a aussi, nous allons le voir dans un instant, un passage inverse du moins parfait au plus parfait ; mais ce passage n'est pas la production d'un nouvel être.

La procession n'explique pas complètement le produit du principe. Car il faut encore chercher pourquoi et comment cette procession s'arrête, pourquoi son mouvement ne se continue pas jusqu'à l'éparpillement et la diversité absolus, pourquoi en un mot il y a des êtres stables. C'est que le produit, séparé de son principe par le mouvement qui l'a engendré, se rattache de nouveau à lui par un mouvement inverse, un mouvement de retour, qui est la conversion (ἐπιστροφή). Cette conversion n'est pas, disions-nous, une nouvelle production ; elle est seulement comme une orientation nouvelle de l'être, qui, se retournant sur lui-même, se dispose de manière à recevoir les effluves de son principe, et ainsi se stabilise. Cette disposition nouvelle s'accompagne elle-même d'une vision du principe.

Un effort pour voir leur principe, voilà donc la seule tendance active que Plotin reconnaît dans les êtres produits, en tant qu'ils sont produits. Cette tendance se manifeste d'abord dans l'Intelligence, le premier produit de l'Un ; l'Intelligence est essentiellement, par

son mouvement de conversion, une vision de l'Un. L'âme à son tour, produit de l'Intelligence, cherche à voir son propre modèle dans le monde intelligible. Enfin, dans la nature, le type ou la forme de chaque être est pour cet être comme l'objet d'une vision inconsciente sur laquelle il se modèle et grâce à laquelle il ne peut sortir de sa propre essence. Il y a une sorte de magie naturelle, selon laquelle chaque être est retenu en lui-même, comme hypnotisé par la représentation de son essence. Le Néoplatonisme est en somme à l'antipode du mécanisme : le mouvement d'un être et ses caractères ont leur cause non pas en rien d'extérieur, mais en une tendance interne de l'être lui-même qui cherche à contempler son principe.

Par là, il introduit dans la philosophie une idée nouvelle, une sorte de dynamisme de la contemplation, sans lequel il est impossible de comprendre des métaphysiques d'âge pourtant bien postérieur, tels que les grands systèmes du XVIIe siècle. Lorsque Spinoza définit l'action par la possession d'idées adéquates et Leibniz par le passage des perceptions confuses à des perceptions distinctes, ils restent toujours inspirés par la grande pensée de Plotin.

Par elle, se définit enfin d'une façon claire le sens que Plotin donne à la vie. Il n'y a pas de production libre, consciente et réfléchie ; tout ce qui est production est par là même involontaire et inconscient, comme une trace lumineuse laissée par l'être, à qui elle est indifférente. En revanche la conscience et la pensée ne produisent pas ; tout ce qui est chez l'homme conscience, liberté et vie morale, tout ce qui y correspond chez les autres êtres se manifeste non pas par une production, mais par une contemplation. Cette négation formelle d'une activité productrice et en même temps rationnelle est sans doute, chez lui, ce qui paraîtra le plus contraire à l'esprit moderne.

III

Ayant voulu montrer les traits constants du Néoplatonisme, nous avons forcément négligé son évolution. Le Néoplatonisme, même dans sa période hellénique, est loin d'être un système fixe. Nos sources nous gardent le souvenir de discussions très âpres entre ses adeptes. A vrai dire l'équilibre momentané que Plotin avait réussi à établir entre les deux principes hostiles qu'il recélait, ne tarda pas à se rompre. Au ve siècle, par exemple, dans l'école d'Athènes, Hermias affirmait contre Proclus la prééminence de la vie purement religieuse sur la philosophie rationnelle ; l'enthousiasme de l'initié, disait-il, est supérieur à toute pratique qui vient de nous et à toute philosophie humaine ; cet enthousiasme condense en lui la philosophie et la théologie tout entière. Les vues d'Hermias indiquent le terme d'une direction de pensée que suivirent, plus ou moins loin mais sans exception, tous les successeurs de Plotin. Tous, ils sont plus ou moins agnosticistes et se refusent à faire entrer en un système d'explication rationnelle le principe suprême de la vie religieuse. Les pratiques théurgiques et superstitieuses qui, à partir de Jamblique de Chalcis, se généralisent parmi eux signifient que les relations de l'âme avec la réalité suprême sont d'un tout autre ordre que celui de la connaissance rationnelle ; par ces pratiques mécaniques, l'âme est disposée à recevoir l'influence du sacré, mais non pas à le connaître. Et le dernier des Néoplatoniciens, Damascius, met au-dessus de l'Un de Plotin un principe suprême, l'Ineffable, que l'on ne peut faire rentrer par aucun moyen dans le système rationnel de nos concepts.

Le Néoplatonisme est le premier système qui ait

posé, d'une manière aiguë, la grande question, si vivante encore de nos jours, des rapports des valeurs religieuses avec les valeurs intellectuelles. Le monde dans lequel l'âme vit sa vie morale et religieuse est-il un monde qui satisfait aussi la raison ? Telle est la question à laquelle un Plotin a tenté de donner une réponse positive. Platon avait avec soin séparé les mythes, qui racontent la vie de l'âme, de la dialectique qui procède scientifiquement à la détermination des concepts. On doit reconnaître chez Plotin une adaptation réciproque du mythe et de la dialectique. Le mythe se fait plus rigide et plus dogmatique ; la vie de l'âme, au lieu d'être dépeinte avec la fantaisie imaginative qu'y met Platon dans le Phédon ou dans la République, est conçue comme résultant des lois de la réalité, la loi de procession et la loi de conversion ; l'âme est engagée dans le processus universel. Inversement la dialectique s'assouplit ; elle se fait moins mathématique et plus pénétrée de vie ; la dialectique progressive devient la procession, la nécessité pour l'être de répandre au dehors la surabondance de sa vie ; la dialectique régressive devient la conversion, le désir intime de l'être de se rattacher à la source de sa vie. Cette double transformation, commandée par l'idée que Plotin se faisait de la vie religieuse, aboutit à une sorte de mythologie métaphysique qui sera, pendant des siècles, le schème de toutes les représentations de l'univers.

III

DESCARTES

Par Léon BRUNSCHVICG,

Membre de l'Institut, Professeur à la Sorbonne.

Avec le Cartésianisme on ne peut plus parler de tradition au sens propre du mot. *Nous rentrons chez nous*, suivant la parole de Hegel, qui pour un Français est doublement vraie. C'est de Descartes que naît la pensée moderne. C'est par Descartes que la France a été l'initiatrice de la pensée moderne ; ou, si Descartes a eu un précurseur, c'est notre Montaigne.

A la matérialité du dogmatisme autoritaire et de la servitude sociale, Montaigne oppose le primat du jugement intellectuel et de la conscience morale. Mais à Montaigne comme jadis à Socrate, il manque « les points d'appui, » nécessaires pour fournir aux formes universelles du vrai et du juste un contenu qui leur soit adéquat. Ces points d'appui, Descartes les apportera par la constitution d'une science nouvelle, fondée sur la méthode des idées claires et distinctes, appuyée sur l'évidence d'une métaphysique purement spiritualiste. Il est donc permis de dire que Descartes s'est efforcé de répondre à Montaigne, de la façon dont jadis Platon avait essayé de résoudre le problème posé par Socrate. Et, s'il est

vrai que « la lecture de tous les bons livres est comme une conversation avec les plus honnêtes gens des siècles passés, » il conviendrait d'ajouter que Descartes a entendu Montaigne presque comme Platon a entendu Socrate.

Les *Essais* de 1637, qui traitent de la *Dioptrique*, des *Météores*, de la *Géométrie*, sont une réplique voulue aux *Essaïs* de 1595. Non seulement Descartes les rédige en langue française, dans l'esprit « que ceux qui ne se servent que de leur raison naturelle toute pure, jugent mieux de *ses* opinions que ceux qui ne croient qu'aux livres anciens ». Mais encore il les fait précéder d'un *Discours* où, se racontant lui-même à la manière du maître, il tient à marquer qu'il commence là où Montaigne finit. La première partie du *Discours de la Méthode : Considérations touchant les sciences*, ne reprend-elle pas, concernant les disciplines que la Renaissance avait empruntées à la double tradition de l'Hellénisme et du Christianisme, les réflexions d'ordre critique et pédagogique qui sont éparses à travers les *Essais*, en les confirmant par l'épreuve d'une expérience renouvelée ? Est-il besoin d'insister sur la conclusion du chapitre où Descartes rappelle sa résolution « de ne chercher plus d'autre science que celle qui se pourrait trouver en moi-même ou bien dans le grand livre du monde », poussé par « un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions et marcher avec assurance » ? Descartes fut un disciple de Montaigne jusqu'à cet hiver de 1619 où son génie propre lui fut révélé par l'intuition de la méthode rationnelle, où lui fut apportée la promesse que l'univers serait pour lui matière de vérité. Il y a plus : lorsqu'il eut pris la décision de tout subordonner désormais à la recherche de la certitude et de la science, c'est à Montaigne qu'il emprunte la sagesse pratique de la morale « par provision ». Seulement, les maxi-

mes de modération dans les sentiments et dans les actes, de constance vis-à-vis de soi-même, de résignation à la fortune, ce ne sont plus les recettes d'un voyageur désabusé ou fatigué auquel il ne reste d'autre désir que de se procurer le repos d'un mol oreiller ; ce sont les précautions d'un explorateur hardi, soucieux avant tout d'éviter que des incidents de route viennent entraver la continuité des découvertes et des conquêtes.

Après vingt siècles de *logocratie* et de *logomachie*, Descartes proclame de nouveau le règne de la mathématique. Mais, de ce qui chez Platon n'avait encore été qu'une aspiration dialectique, il réussit à faire une réalité positive, en isolant de toute image spatiale, de toute illustration géométrique, l'idée pure de l'équation. De par l'avènement de l'algèbre, l'intelligence apparaît comme une activité constitutive de systèmes de rapports qui se définissent en termes purement spirituels. Si ces rapports ou proportions trouvent un auxiliaire commode dans les formes de la représentation imaginative, en particulier dans l'espace qui est la plus fondamentale de toutes, Descartes ajoute expressément dans l'exposé de sa méthode universelle qu'il ne les astreint aucunement à la considération des sujets figurés. Une telle restriction compromettrait l'universalité d'application qui est la conséquence de leur spiritualité et qui en assure la fécondité illimitée. Descartes retrouve ainsi la notion du νοῦς socratique conçu comme capacité interne de penser, par opposition au νοῦς anaxagorique conçu comme faculté externe de mouvoir.

Cette opposition s'accentue encore par l'établissement du mécanisme sur la base de la méthode mathématique. Désormais devient scientifiquement inutile, autant qu'elle était métaphysiquement intenable, la demi-matérialisation de l'esprit à laquelle, suivant la tradition d'Anaxagore, aristotéliciens et post-aristotéliciens avaient

suspendu leurs systèmes cosmologiques. Dans la physique nouvelle, qui procède du principe d'inertie, les mouvements de l'univers sont la conséquence de mouvements antérieurs. Entre eux le lien est aussi rigoureux qu'entre les parties d'une somme arithmétique et cette somme elle-même ; il n'y a pas une de ces parties qui ne contribue à déterminer la somme ; il est impossible que rien en dehors de ces parties intervienne pour modifier en quoi que ce soit le chiffre exact de cette somme. L'âme est donc libérée de tout contact avec la matière, de tout effort à exercer sur elle — effort supposant entre la matière et l'esprit une certaine espèce d'homogénéité qui était la négation, sans doute inconsciente et involontaire, mais tout de même la négation radicale, de la spiritualité. — L'esprit n'a plus d'autre fonction que de comprendre. Partant des relations les plus simples de la mathématique abstraite, il est en mesure, selon un ordre purement intelligible qui pénètre, qui devancera même le spectacle des successions naturelles, d'expliquer par de pures combinaisons de mouvements les phénomènes de la mécanique, de l'astronomie, de la physique, de la physiologie (et Descartes fait rentrer dans le domaine de la physiologie ce que l'on serait tenté de rapporter à la psychologie de l'animal ou chez l'homme à la psychologie de la sensibilité et de l'imagination).

Ainsi, avec Descartes, la raison de l'homme se révèle comme une capacité merveilleuse de construction. Cela suffit-il à dissiper la méfiance que Socrate et Montaigne exprimaient à l'égard de tout système spéculatif ? Précisément parce que Descartes, dans ses théories sur le monde, érige la clarté et la distinction des idées en fondement et critère de la vérité, n'est-il pas permis de conclure que l'intelligence s'y manifeste comme impuissante à sortir d'elle-même ? La rigueur de la déduction où elle se mire reflétera peut-être les propriétés essen-

tielles de l'esprit ; mais par là même semble nous être enlevé l'espoir de mordre sur les choses et de déterminer ce qu'est la nature, prise en soi.

A quoi sans doute Descartes aurait pu répliquer, en faisant valoir, devant des doctrines qui posent le primat de la pratique, l'étendue et le succès des applications auxquelles donne lieu la science nouvelle, depuis l'invention des lunettes qu'il revendique comme un mérite notable de la *Dioptrique*, jusqu'à la rénovation de la médecine, jusqu'à la thérapeutique morale. Mais si l'intelligence se résigne à plaider en alléguant l'utilité, les succès de ses efforts, sans établir la valeur de ses principes, elle s'avoue incapable de franchir la distance qui sépare d'un pragmatisme à fond sceptique la sphère propre de la vérité.

Le génie de Descartes procède autrement. *Il commence par tout accorder au doute de Montaigne*. De « ces longues chaînes de raison » qui, descendant de l'arithmétique, englobent tout le domaine des sciences physiques et naturelles, il reconnaît qu'il est impossible de tirer un jugement d'existence. L'affirmation de l'être est irréductible à l'intelligence d'une relation ; de telle sorte que la science cartésienne, avant d'offrir à l'action un point d'appui, doit réclamer elle-même un fondement, afin de pouvoir justifier sa qualité de science. Seulement, ce problème de fondement se trouve, en tant que problème, transformé du tout au tout, par le caractère nouveau que Descartes imprime au savoir. Une philosophie du concept, qui part des donnés concrètes pour s'élever de généralité en généralité jusqu'au genre suprême : *l'être*, concentre les difficultés de la théorie en une abstraction vide, à laquelle il semble impossible de renoncer, dont on ne peut pourtant peser la valeur que par un acte arbitraire et illégitime. De là le cercle vicieux perpétuel dont l'Apologie de Raymond de Sebonde fait honte à ces scolastiques, qui se piquaient

pourtant d'être avant tout des logiciens. Et il faut que le préjugé péripatéticien soit bien enraciné dans les esprits au XVIIe siècle, pour qu'un Gassendi s'en fasse encore une arme contre la métaphysique des *Méditations*. Mais il faut voir aussi de quel ton souverain Descartes en tire occasion pour souligner l'originalité absolue de sa philosophie : « J'admire aussi que vous souteniez que l'idée de ce qu'on nomme en général une chose ne puisse être en l'esprit — « si les idées d'un animal, d'une plante, d'une pierre et de tous les universaux n'y sont ensemble » — comme si, pour connaître que je suis une chose qui pense, je devais connaître les animaux et les plantes, pour ce que je dois connaître ce qu'on nomme une chose, ou bien ce que c'est qu'en général qu'une chose. »

C'est ici donc que se dessinera le mouvement tournant par lequel est modifiée radicalement la conception des rapports entre l'esprit et la nature. *Le jugement d'existence*, *impliqué par l'intelligence mathématique de l'univers*, *a pour point d'application non l'objet à connaître*, *mais le sujet qui connaît.* Le contenu de la *Cogitatio* est relatif au *Cogito*, c'est-à-dire à la conscience que l'esprit prend de soi dans l'intuition de l'acte intellectuel. Or, en explorant les richesses de cette pensée qui lui a permis d'égaler la fécondité de ses créations intellectuelles à l' « indéfinité » de l'univers physique, le sujet pensant trouve en soi, marquée du sceau de l'évidence puisqu'elle se détache dans son irréductible simplicité comme claire et évidente, l'idée de l'être parfait ou infini. Cette idée exprime, non plus ce qu'il y a de commun à tous les êtres, comme l'être en extension, *l'ens generalissimum* des « *dialecticiens* », mais au contraire ce qui est propre à l'être unique qui ne serait soumis à aucune restriction dans sa qualité d'être, qui ne serait limité par rien dans sa prise de possession de l'existence. La notion d'un tel être est la totalité

infinie de la compréhension, la plénitude de la perfection intrinsèque. *Elle est en l'homme et elle dépasse l'homme*. Elle est la marque de sa grandeur spirituelle, entendant par là que cette grandeur consiste à prendre conscience de ce qui nous manque pour réaliser notre propre idée de la perfection, à dégager l'enseignement de ce contraste entre ce que nous pensons et ce que nous sommes. La présence d'une idée que nous nous reconnaissons incapables d'égaler, et par conséquent de produire, atteste l'existence de l'être qui correspond à cette idée et qui est *Dieu:* « J'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même. Or comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute, et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose, et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature ? »

Dès lors, Descartes peut demander à Dieu de remplir la fonction que Platon attribuait à l'Idée du Bien : fonder, par sa véracité, par son immutabilité, la correspondance de l'idée et de la nature, de l'esprit et de la réalité ; garantir la valeur de la science rationnelle. Seulement la constitution de la géométrie analytique permet de spiritualiser la mathématique, sans que l'on se perde dans les analogies mystiques que Platon empruntait aux spéculations pythagoriciennes sur les nombres. Et de même, la découverte du principe d'inertie donne le moyen de construire l'astronomie et la physique terrestre en se tenant dans la rigueur exacte du mécanisme. Nous ne participons pas aux conseils de Dieu ; nous n'imposons pas *a priori* de forme à la création ; mais par la raison qu'il nous a donnée, nous jugeons du caractère qu'il lui a plu d'imprimer à l'univers que cette raison comprend. L'intervention de Dieu n'a chez Descartes d'autre effet que de projeter le savoir

scientifique dans le plan de la réalité, elle n'y mêle aucune trace d'allégorie mythique ; elle accuse même, par la communication intime qu'elle établit entre la raison humaine et la raison divine, le caractère strictement intellectuel de la science. Les difficultés qui avaient jadis compromis la fécondité d'une philosophie purement rationnelle, semblent donc vaincues. Descartes, se repliant sur lui-même pour prendre conscience de son autonomie, ne s'est pas condamné à l'isolement ; il a en face de lui l'univers, il a au-dessus de lui Dieu. La liberté du jugement n'est pas une forme stérilisante, comme chez Montaigne. *L'homme sait où se prendre pour se conduire, pour s'ennoblir, pour se donner.*

La doctrine spéculative de la nature, précisément parce qu'elle est fondée tout entière sur l'autonomie de la puissance intellectuelle, servira de préparation à une doctrine pratique de l'esprit que Descartes, à vrai dire, n'a pas exposée systématiquement, mais dont le *Traité des Passions* d'une part, d'autre part les *Lettres* à la princesse Elisabeth et pour la reine Christine, permettent de suivre les lignes principales à travers les plans successifs de la pensée cartésienne.

L'âme, selon le *Discours de la Méthode*, est plus aisée à connaître que le corps. Cela est vrai, du point de vue métaphysique, en ce sens que l'existence du corps est relative à l'affirmation qu'en porte l'âme, tandis que l'âme se connaît immédiatement comme existante. Mais, du point de vue proprement scientifique, une fois que la découverte du *Cogito*, plus exactement la double découverte du *Cogito* humain et du *Cogito* divin, assure la valeur de la *Cogitatio*, les rôles semblent intervertis : la science du corps est établie avant la science de l'âme, et c'est en partant des propriétés de l'organisme que Descartes aborde l'hygiène de l'âme. Il faut même aller plus loin : au premier stade de la

vie psychique, l'âme n'est que le reflet inconscient des fonctions du corps, la joie et la tristesse expriment les modalités de la circulation.

L'homme commence par être le jouet de ce mécanisme dont le secret lui échappe : « L'expérience fait voir que ceux qui sont les plus agités par les passions ne sont pas ceux qui les connaissent le plus et qu'elles sont du nombre des perceptions que l'étroite alliance qui est entre l'âme et le corps rend confuses et obscures. »

La conscience n'est donc nullement une propriété inhérente à la vie psychique, une donnée immédiate. La conscience, comme la liberté dont elle est inséparable, est à conquérir par un effort interne, qui arrachera en quelque sorte la passion à la tyrannie du corps, pour la faire pénétrer dans le domaine propre de l'âme. Afin de prouver la possibilité et l'efficacité d'un tel effort, il est remarquable que Descartes invoque à diverses reprises l'expérience esthétique. Citons au moins le texte suivant : « Le chatouillement des sens est suivi de si près par la joie, et la douleur par la tristesse, que la plupart des hommes ne les distinguent point. Toutefois ils diffèrent si fort qu'on peut quelquefois souffrir des douleurs avec joie, et recevoir des chatouillements qui déplaisent. On prend naturellement plaisir à se sentir émouvoir à toutes sortes de passions, même à la tristesse et à la haine, lorsque ces passions ne sont causées que par les aventures étranges qu'on voit représenter sur un théâtre, ou par d'autres pareils sujets, qui, ne pouvant nous nuire en aucune façon, semblent chatouiller notre âme en la touchant. »

Ainsi deux sortes d'émotions comme deux sortes de mémoire ou d'instinct. La première est un effort purement nerveux dont la psycho-physiologie cartésienne décrit les conditions avec une frappante précision;

l'autre est un jugement du moi, qui, par une démarche analogue à celle du doute méthodique, suspend en quelque sorte la réaction corporelle afin de se donner le loisir de prononcer : « Pour avoir un contentement qui soit solide, il est besoin de suivre la vertu, c'est-à-dire d'avoir une volonté ferme et constante d'exécuter tout ce que nous jugerons être le meilleur, et d'employer toute la force de notre entendement à en bien juger. »

Bien juger, c'est d'abord pour Descartes bien calculer, et l'on trouverait dans sa correspondance une esquisse précise de l'arithmétique utilitaire. Mais il ne saurait se borner là. L'esprit remonte des applications au principe du calcul ; il saisit alors, commandée par l'unité et la simplicité de la raison d'où résulte la conservation de la quantité du mouvement, la solidarité de toutes les parties dont le monde se compose ; de là il tire la maxime de la résignation où l'intelligence du déterminisme avait déjà conduit les Stoïciens. Cette résignation, d'ordre tout négatif, se transforme en adhésion libre et morale lorsque l'homme s'élève jusqu'à considérer le tout non plus seulement comme un mécanisme dont il est lui-même un rouage, mais comme une communauté morale dont il est un membre. L'individu accepte une subordination qui est conforme à sa destinée d'être raisonnable. « Il faut toujours préférer les intérêts du tout dont on est partie à ceux de sa personne en particulier. » Mais cela ne signifie pas que la générosité aille jusqu'à l'extrémité absurde du sacrifice pour le sacrifice : « Si un homme vaut plus, lui seul, que tout le reste de sa ville, il n'aurait pas raison de se vouloir perdre pour la sauver. » Le Cartésianisme demeure donc fidèle à son inspiration maîtresse qui consiste à fonder sur la vérité la conduite de la vie. Le *Cogito*, qui au point de départ ne semblait être autre chose que la prise de possession de l'individu par lui-

même, est en réalité la réflexion de l'âme sur sa faculté de comprendre qui va naturellement à l'infini et qui, se déroulant par l'effet de sa propre spontanéité, conquiert l'univers tout entier.

Pourtant, tout « indéfini » qu'il est aux yeux de Descartes, l'univers ne saurait épuiser la capacité de l'intelligence. *Le sujet dépasse l'objet ;* et la conscience de cette domination ouvre la voie à une forme supérieure de vie morale, où l'âme se réjouit dans le sentiment de sa liberté, et se joint au Dieu libre qui l'a faite libre. « Le libre arbitre nous rend, en quelque façon, semblables à Dieu, en nous faisant maître de nos volontés, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne. » Comment alors Dieu ne serait-il pas l'objet suprême, en qui s'unissent la perfection de notre intelligence et la perfection de notre amour ? « Tout de même, quand un particulier se joint de volonté à son prince ou à son pays, si son amour est parfaite, il ne se doit estimer que comme une fort petite partie du tout qu'il compose avec eux, et ainsi ne craindra pas plus d'aller à une mort assurée pour leur service, qu'on craint de tirer un peu de sang de son bras, pour faire que le reste du corps se porte mieux. Et on voit tous les jours des exemples de cette amour, même en des personnes de basse condition, qui donnent leur vie de bon cœur pour le bien de leur pays, ou par la défense d'un grand qu'ils affectionnent. Ensuite de quoi il est évident que notre amour envers Dieu doit être sans comparaison la plus grande et la plus parfaite de toutes. »

IV

SPINOZA

Par Léon BRUNSCHVICG,

Membre de l'Institut, Professeur à la Sorbonne.

A n'en suivre même que les contours extérieurs, la philosophie de la nature et la philosophie de la liberté apparaissent chez Descartes si riches l'une et l'autre qu'on s'explique la diversité des courants qui émanent de lui et portent sa pensée jusqu'à nous. Par exemple, les iatro-mécanistes et les philosophes qui, comme La Mettrie, passeront de l'*Animal-machine* à l'*Homme-machine*, pourront se réclamer du maître qui déclarait faire de la conservation de la santé le but principal de ses études. Et pourra se réclamer de lui encore un Malebranche qui, démontrant la rationalité, transcendante à la conscience et à la sensibilité, des rapports de grandeur et des rapports d'ordre, présentera la Médiation du *Verbe* comme étant à la fois indispensable et intelligible, et conclura ainsi à la justification de la religion révélée. Mais, par-dessus tout, et à nos yeux du moins, ce qui caractérise la relation de Spinoza au Cartésianisme, c'est qu'au lieu de prendre la doctrine par l'une de ses extrémités, il se place au centre, dans le *Cogito*, pour suivre le dépla-

cement ininterrompu d'activité qui égale le *Cogito* à l'infinité de la *Cogitatio*, et qu'il se rend ainsi capable de résoudre, suivant un rythme de pure intelligence et de pure spiritualité, les problèmes que Descartes avait laissés en suspens.

En effet, entre Dieu et le monde, subsiste encore chez Descartes un lien de transcendance qui, dans la tradition artificialiste et anthropomorphique de la scolastique, ne soulevait aucune difficulté, mais qui est destiné à être exclu par l'avènement de la science moderne. Pour l'idéalisme mathématique, la *cause* est *raison*. La raison de chaque phénomène particulier, c'est la solidarité avec le tout ; et cette solidarité s'étend à l'infini, puisque la capacité de la raison ne saurait s'épuiser dans quelque représentation que ce soit, puisqu'elle dépasse naturellement toute limite, et que de cet infini elle fait une unité. Comment à ce tout, qui est infini et qui est un, donner une raison située en dehors de lui-même, sans recourir à une image d'ordre spatial, sans s'appuyer inconsciemment sur l'expérience tout humaine où l'horloge s'explique par le travail de l'horloger ? La psychologie cartésienne souffre du même défaut : Descartes n'a pas opéré la revision critique que son propre spiritualisme lui imposait à l'égard de la théorie scolastique des facultés. La matière se divise, non l'âme; comment séparer dans l'âme un entendement et une volonté doués de propriétés, non seulement hétérogènes, mais contraires : l'un passif et l'autre active, l'un fini et l'autre infinie ? L'idée cartésienne demeure à certains égards une image, elle est muette comme un tableau sur un mur. Enfin, si l'âme est spirituelle, il est impossible qu'elle ait une frontière commune avec le corps. Quand on admet que le *moi* vient siéger à la glande pinéale où il reçoit les impressions transmises par les esprits animaux et où il agit en modifiant la direction de leurs

mouvements, c'est qu'à son insu l'on se représente le *moi* comme une *chose* qui est enfermée à l'intérieur de la boîte cranienne ; et la conscience est à son tour une autre *chose*, qui est elle-même contenue dans le *moi*, et limitée à l'exploration de cette enceinte.

Inachevé, le Cartésianisme sollicitait une refonte, dans un sens purement spiritualiste, de la notion de la conscience. Telle fut, en effet, l'œuvre que Spinoza devait accomplir, en la rattachant à trois découvertes fondamentales : *l'immanence de la causalité*, qui supprime tout rapport extrinsèque, c'est-à-dire nécessairement matériel, entre l'homme et Dieu ; *l'identification de l'entendement et de la volonté*, par laquelle le jugement devient la fonction essentielle de l'esprit ; *le parallélisme de l'étendue et de la pensée*, qui met fin à toute imagination de contact entre le corps et l'âme.

L'affirmation que l'*Ethique* est avant tout une philosophie de la conscience, paraîtra sans doute inattendue, étant donné l'aspect extérieur de la doctrine. Elle s'impose pourtant, avec la force de l'évidence, et lorsqu'on prend la précaution de lire l'ouvrage jusqu'au bout — j'entends par là lorsqu'on se rend capable de parvenir au dernier *Scholie* de la V[e] *Partie*, sans avoir déjà par devers soi son interprétation et sa réfutation du Spinozisme (c'est ce qui n'est arrivé, je crois, qu'à une toute petite poignée de lecteurs). — Comment alors n'être pas frappé du résumé que l'auteur lui-même présente de son œuvre ? « L'ignorant, outre qu'il est de beaucoup de manières ballotté par les causes extérieures et ne possède jamais le vrai contentement intérieur, est dans une inconscience presque complète de lui-même, de Dieu et des choses ; et, sitôt qu'il cesse de pâtir, il cesse aussi d'être. Le sage, au contraire, considéré en cette qualité, ne connaît guère le trouble intérieur ; mais ayant, par une certaine

nécessité, conscience de lui-même, de Dieu et des choses, ne cesse jamais d'être et possède le vrai contentement. »

L'objet de Spinoza est de démontrer (de réaliser pourrait-on dire en raison du caractère essentiellement pratique de la dialectique spinoziste) la conquête de la conscience. Il en résulte que son œuvre comporte deux théories antithétiques : *une théorie de l'inconscient*, qui est au point de départ; *une théorie de l'autonomie*, qui est au point d'arrivée.

Au point de départ, l'homme est incapable de soupçonner le lien d'intelligibilité intrinsèque qui relie les unes aux autres les parties de l'univers, et qui fait du monde de l'étendue et du monde de la pensée deux expressions d'une seule et même activité, *une* dans son principe, *infiniment infinie* par la richesse et la diversité de ses effets. Il arrête donc l'horizon de sa pensée là où s'arrête la perception sensible. Il se définit à ses propres yeux comme un tout distinct des autres parties entre lesquelles il ne conçoit d'autre rapport que l'extériorité réciproque de corps imaginés dans l'espace. Faute de voir les causes qui constituent son essence et déterminent son action, il s'attribue l'indépendance; car le sentiment qu'il a de prendre une décision, étant donné à sa conscience à part de toute connaissance des antécédents, lui apparait, par une illusion inévitable, comme un absolu.

Cette illusion ne se dissipe pas d'elle-même. Suivant l'idéalisme dynamique de Spinoza, il n'y a jamais *dilemme*, c'est-à-dire position sur un même plan d'une alternative dont les deux termes se présentent simultanément à la pensée. L'erreur n'apparait comme erreur qu'à partir du moment où l'esprit s'est élevé à un niveau, d'où le premier terme est *compris* à la fois et *dépassé*, d'où l'erreur apparait comme erreur,

et en même temps comme inévitable, de telle sorte que le sage est celui pour qui l'ignorance n'existe plus, mais qui du même coup s'explique l'existence de l'ignorant. Ainsi l'astronome, découvrant et dénonçant l'illusion du paysan qui estime à quelque six cents pieds la distance du soleil, se rend compte que les conditions de la vision imposaient au paysan sa représentation illusoire et l'inscrivaient, pour ainsi dire, dans sa nature comme le résultat de lois nécessaires. Et d'une façon analogue, c'est une fois accompli l'effort de l'esprit pour remonter à la source de son activité, c'est par la vertu de cet effort, que l'on comprendra comment le corps, détaché par l'imagination abstraite de tout ce qui le précède dans le temps et l'environne dans l'espace, apparaît comme une réalité qui se suffit à elle-même, indépendamment de toute circonstance déterminante, et comment cette apparence constitue une vie psychique, restreinte aux bornes de l'individualité. Le *moi*, s'étant isolé de la nature par une abstraction spontanée, interprète comme libres décisions d'un individu isolé, les événements qui se produisent en raison du déterminisme universel. Ses idées laissent en dehors d'elles l'ensemble des conditions susceptibles de rendre effectivement compte de ces événements. Elles ne peuvent alors être autre chose que *des conséquences sans prémisses*. Ce qu'elles affirment demeure inévitablement inadéquat à ce qu'elles prétendent atteindre. Or, à ces idées, correspond un sentiment de soi, constitutif de ce qu'on appelle communément la *conscience*. Si donc les idées sont *inadéquates*, la conscience qui, par définition, leur correspond, sera *inadéquate*, elle aussi. En d'autres termes, la conscience sous la forme où elle est donnée au *moi* individuel, et que ce *moi* érige — qu'il érige nécessairement — en absolu, apparaît, pour quiconque a porté sa pensée jusqu'à la vérité

de l'esprit, comme étant proprement un *inconscient*.

Nulle part cette *inadéquation* et cette *inconscience* ne se manifestent de façon plus frappante que dans la croyance vulgaire au libre arbitre. Les hommes se croient libres, parce que, conscients de ce qu'ils font, ils n'ont pas connaissance des causes qui les font agir : « Un bébé croit qu'il est libre quand il veut boire du lait, un enfant en colère quand il veut se venger, un peureux quand il veut fuir. Un homme ivre croit qu'il parle par une libre décision de son esprit, quand il dit des choses qu'il voudrait, une fois l'ivresse passée, n'avoir jamais dites; de même un fou, une vieille bavarde, un enfant, et un tas de gens du même acabit : ils croient parler par une libre décision de leur esprit, alors qu'ils sont incapables de contenir leur désir de parler. » L'imagination et la passion auront donc cette conséquence inévitable d'engendrer une servitude effective, accompagnée, renforcée, par l'illusion du libre arbitre.

La conclusion est d'une si rigoureuse netteté qu'elle a masqué, à plus d'un interprète, la portée exacte de la philosophie spinoziste de la liberté. Du moment que le libre arbitre est une illusion, que nos jugements et nos actes sont les produits d'un déterminisme rigoureux, comment concevoir que l'homme puisse s'affranchir de la servitude à laquelle il est condamné par sa nature même, qu'il soit capable de conquérir *l'adéquation de sa propre conscience* ? Mais justement on ne peut prétendre à l'intelligence du Spinozisme que si l'on a commencé par comprendre qu'au sens plein du mot *existence*, il n'existe pas, pour Spinoza, d'*inadéquat en tant que tel*. Apercevoir l'inadéquation de la conscience, c'est s'en être affranchi déjà, c'est avoir rétabli entre son individualité propre et le reste de l'univers le lien d'interdépendance. Par

là même que le corps de l'homme n'est plus à ses propres yeux qu'une *partie* dans un *tout*, l'idée de ce corps, qui constitue l'homme, s'égale à l'infinité du système total de l'univers. Et le sentiment que l'homme a de sa pensée, l'idée de l'idée de ce système, ou la *conscience*, devient elle-même à son tour claire et distincte, *adéquate*. Le progrès de la science a pour conséquence nécessaire le progrès de la conscience.

Telle est, dans son originalité radicale, la doctrine de l'*Éthique*, par où elle demeure un idéalisme pur, en opposition à une philosophie, comme celle de Malebranche, qui s'achève en un réalisme de la transcendance. Pour Malebranche, la conscience est une propriété de l'âme, *définie une fois pour toutes*, et qui demeure nécessairement ce qu'elle n'est pour Spinoza qu'au plus bas degré de la connaissance et de l'être, un *sentiment confus*. Autrement dit, la conscience de Malebranche ne connaîtra pas de libération; *le passage du sentiment confus à l'idée distincte* s'accomplit, non par le progrès dialectique purement interne, mais par une application de l'homme à une réalité qui est hors du sujet, qui participe de Dieu; or, l'homme et Dieu sont des substances numériquement distinctes. Au contraire, chez Spinoza, se trouve poussée jusqu'au bout la notion de l'autonomie intellectuelle, qui avait soutenu la conception cartésienne de la nature. Dès lors que l'univers est compris dans l'unité indivisible et éternelle d'une équation conservative, il n'est plus possible de concevoir la pluralité des substances, ni d'imposer à l'expansion de l'être pensant une limitation extérieure *définie une fois pour toutes et infranchissable à jamais*. L'essence du *moi* cesse d'être bornée à la partie de l'espace qui est remplie par l'organisme individuel, au tourbillon d'images et de passions, qui reflète dans l'âme les mouvements particuliers de cet organisme. Du corps pris comme centre, se découvre

à mesure que se prolonge et se resserre la chaîne du déterminisme universel, l'unité totale de la nature, qui demeure *individuelle et indivisible*, *immuable à travers les variations sans fin des modes singuliers*. Et une telle découverte ne sera plus, ainsi qu'elle pouvait l'être chez Descartes, une acquisition faite par le *moi;* c'est une extension de ce *moi*, c'en est plus exactement la *transformation* en vertu de cette proposition fondamentale du Spinozisme, qu'à tout corps, imaginé abstraitement comme individu, qu'à toute idée de ce corps, c'est-à-dire à toute âme, qu'à toute idée de cette idée, c'est-à-dire à toute conscience, appartient une puissance spontanée de développement qui n'est soumise à aucune restriction d'ordre ontologique. Ainsi se trouve également vrai, d'une part, que l'univers demeure identique à lui-même, régi par une nécessité qui s'étend à l'infini sans la moindre lacune ou la moindre exception ; d'autre part, que l'homme, de lui-même, par le seul progrès de l'intelligence, modifiera le rapport qu'il entretient avec cet univers. Tant qu'il est défini par un désir purement individuel, qui recherche sa propre satisfaction sans référence à la marche inévitable des événements, il est une force matérielle qui se heurte à la force incomparablement plus grande de la nature extérieure, et qui s'y brisera. Mais il lui appartient de se faire une capacité interne de comprendre, de s'assimiler alors cette force qui devient un aliment interne pour l'exaltation de son être, pour l'accroissement de sa perfection : « Supposons que l'homme conçoive son impuissance : par le fait qu'il comprend une chose plus puissante que soi, grâce à la connaissance de laquelle il aperçoit limitée sa propre puissance d'agir, alors nous ne concevons rien d'autre sinon que l'homme se comprend soi-même distinctement, c'est-à-dire qu'il éprouve la joie de sa puissance d'agir. »

En fin de compte, si la pensée moderne a trouvé

dans l'*Éthique* le guide le plus pratique pour la morale la plus concrète, c'est que nulle part n'a été mis en meilleure lumière le caractère du jugement intellectuel, par quoi il est impossible à l'individu de réfléchir sur soi sans se dépasser lui-même en tant qu'individu. Nous nous croyons condamnés au mal et à la tristesse, parce que nous imaginons en dehors de nous des êtres hostiles à nos aspirations ; mais, une fois que nous avons compris la nature véritable de ces êtres comme de notre être propre, que nous avons, à la source de leur enchaînement éternel et infini, saisi le Dieu absolument unique et absolument un, nous ne rencontrons plus rien de réellement extérieur à nous ; c'est en nous-même, par *l'adéquation de notre conscience à l'intelligence universelle*, que nous trouvons les *choses* et *Dieu*.

Dans la première proposition de la *Ve Partie* de l'*Éthique*, Spinoza marque expressément le renversement complet du point de vue entre les données d'imagination et les actes de compréhension. L'idée de la nature, au lieu d'être déformée par son rapport à la perspective abstraite d'un individu, est ordonnée suivant le système concret des relations intelligibles, qui exprime, en son efficacité éternelle, la causalité de soi inhérente à l'être infiniment infini. C'est-à-dire que la conscience de l'homme est transformée du tout au tout : elle se détache des représentations qui reflétaient dans l'âme les déterminations d'un corps affecté à tel endroit de l'espace et à tel moment du temps ; elle se déploie dans le plan des essences éternelles qui, se rattachant les unes aux autres, manifestent, chacune relativement à un des attributs divins, la productivité de la substance. Alors la conscience s'appuie sur l'intuition que nous avons de notre éternité pour justifier sa propre adéquation à l'idéalité de l'essence. Alors, elle ne dépend plus d'aucune condition externe ; elle ne se pose plus comme commençant et finissant avec l'existence sen-

sible ; elle ne se laisse plus détourner de la vérité religieuse par aucune imagination de résurrection corporelle ou d'immortalité psychique.

Cette conscience se remplira d'un sentiment qui l'occupera tout entière : *l'amour de Dieu*. Et cet amour, c'est *l'amour d'intelligence*, seul capable de s'élever jusqu'à la spiritualité vraie. Entre l'homme et Dieu, toute distance, toute différence est effacée. *Dire que l'âme aime Dieu, de cet amour purement intellectuel, c'est-à-dire que Dieu, en tant qu'homme, aime Dieu en tant que Dieu*. La conscience que l'homme a d'aimer Dieu, c'est donc aussi la conscience que Dieu prend de son amour pour soi, c'est, suivant la formule théologique qui est reprise par Spinoza, la *gloire* de Dieu.

Voilà où l'*Éthique* s'achève, voilà où elle s'éclaire et où elle se justifie. Tant que l'on n'est pas arrivé à ce point, l'ensemble des théorèmes se présente comme un tissu d'abstractions ; ce sont des cadres, en attente de la réalité. Mais dans la conscience humaine, par le développement réel de cette conscience, le Spinozisme passe de l'*hypothétique* au *catégorique*, fait la preuve de sa propre vérité. Pour parler le langage technique des logiciens contemporains, la conscience que le sage a de lui-même, des choses et de Dieu, permet d'adjoindre aux définitions de la première partie, le *théorème d'existence*, qui est la condition de leur validité. La partie métaphysique de l'œuvre n'a d'autre destination que de préparer ce que la pensée moderne en a retenu à titre positif et décisif : *l'expansion de la conscience*, attestant sa capacité infinie par le seul fait qu'elle se manifeste effectivement, et qui n'est autre chose, en fin de compte, que l'approfondissement du *Cogito* cartésien, dégagé de toutes les entraves dont il demeure entouré chez Descartes, rendu adéquat à la plénitude et à la pureté de l'inspiration originelle.

A quoi, d'ailleurs, il convient d'ajouter si l'on veut mesurer la portée historique de cette conclusion que les premiers lecteurs de l'*Ethique* auraient dû avoir un rare courage spirituel, une maîtrise de soi tout à fait singulière pour arriver à la comprendre, dans le sens où elle était pourtant présentée par son auteur, comme une *Morale*. Avant même d'aborder la doctrine de liberté qui est exposée dans la *Ve Partie*, ils étaient arrêtés, ou rebutés, par le caractère purement spéculatif de la déduction. Non seulement la forme imitée de la géométrie, mais encore le langage emprunté à la théologie, donnaient au Spinozisme l'apparence d'un paradoxe absolu. En même temps qu'il expliquait toute chose par la fécondité de l'action divine, il opérait, pour obéir à l'exigence de la spiritualité, une transmutation des valeurs religieuses qui excluait l'anthropomorphisme des traditions orthodoxes, la croyance vulgaire à la finalité, au libre-arbitre, à la conscience instinctive du bien et du mal ; de telle sorte que l'identification de Dieu et de la nature paraissait rabaisser Dieu au niveau de la nature, et ne plus laisser l'homme qu'en face d'une nécessité inexorable, exclusive de toute intelligence et de toute liberté. D'autre part, cette nature elle-même dont sa doctrine aurait été ainsi l'apologie et l'apothéose, Spinoza n'en donne-t-il pas une idée trop simplifiée, trop schématique, lorsque, usant uniquement de la méthode mathématique, il en étend la déduction au domaine de la physique, de la physiologie, de la psychologie? N'anticipe-t-il point, par la hardiesse de ses généralisations *a priori*, sur les conclusions dont la justification rationnelle est liée à l'investigation méthodique de la réalité concrète?

Ainsi, après Spinoza, et provoquée par la divulgation de la pensée cartésienne, se poseront les questions d'où devaient surgir, au cours des siècles précédents, les progrès ininterrompus de la réflexion critique et

de la science positive. Mais ces progrès mêmes ont maintenu inébranlable, ont rendu plus éclatante peut-être, l'intuition de vérité dont nous sommes redevables à Descartes et à Spinoza, et qui demeure pour nous juge de toutes les vérités et de toutes les intuitions : l'unité intime, indissoluble, et sans laquelle la philosophie ne vaudrait pas une heure de peine, entre le rationalisme scientifique et le spiritualisme religieux.

QUELQUES ASPECTS
DE LA PENSÉE FRANÇAISE
AU XIXᵉ SIÈCLE

MAINE DE BIRAN

Par Raymond LENOIR,

Agrégé de Philosophie.

Casanova, Madame de Staël, Stendhal et Talleyrand s'accordent à reconnaître la douceur de vivre sous le règne de Louis XVI. L'égalité des mœurs, l'esprit de société, la passion de la musique et des problèmes économiques, la floraison des arts mineurs qui s'épanouit dans l'ameublement rendent la vie plus équilibrée, plus raffinée et plus précieuse. Une conception de l'univers et de l'homme, qui reçoit son expression lyrique dans l'œuvre de Buffon, de Lamarck et de Laplace, parachève l'œuvre de Galilée et de Newton. Et les générations nées entre 1760 et 1770 trouvent là un ensemble de certitudes qui permettent un exercice mesuré de l'activité sans exclure la fantaisie et l'à-propos.

Les mouvements révolutionnaires entraînent la régression de ces mœurs élégantes, de ces habitudes intellectuelles, de la civilisation. C'est la disparition de l'esprit de société. C'est l'effondrement du système élaboré pendant trois siècles autour de la physique dont il épousait l'esprit : Lamarck, dépositaire de la

tradition scientifique, ne rencontre que l'indifférence chez ses collègues et bientôt l'hostilité dans les milieux officiels. L'enchaînement des découvertes entraîne le morcellement de la science en disciplines particulières où les tendances empiriques ne tardent pas à se faire jour sous la poussée de la chimie et de la médecine qui mettent en faveur l'attitude de l'expérimentateur et du clinicien. La sensibilité devient autonome. Toute une génération mondaine, amie du savoir sans être savante, accoutumée aux plaisirs de l'esprit, reporte sur les sentiments la curiosité qu'elle accordait aux systèmes, aux méthodes, aux idées. Elle se détourne du spectacle de l'univers pour examiner le problème de la conduite posé par la pratique même de la vie.

Dans une époque où les changements de gouvernement et de mode trahissent une inquiétude et une instabilité continuelles, ces hommes cherchent des vérités dont ils puissent vivre avec une hâte fébrile. Ils cherchent avant tout *une science du bonheur*. Suivant leur tempérament et leur caractère, ils la placent soit dans une organisation rationnelle de la société, soit dans une éthique, soit dans une discipline des affections individuelles. Ils sont logiques ou systématiques, sensibles et discontinus. Mais tous ont des traits communs. Animés du libéralisme du XVIIIe siècle, peu faits pour comprendre la Révolution et accepter l'invasion d'hommes nouveaux ou le Jacobinisme, effrayés par la Terreur et par l'Empire, ils survivent à la Révolution, à la fortune de Napoléon, à la civilisation occidentale moderne. Dans une ère nouvelle, ils apportent la singularité de leur costume, l'élégance de leur esprit, la fidélité à leur jeunesse. Et quand l'esprit des salons n'est plus, c'est l'esprit des provinces françaises, pour ainsi dire un esprit de Girondins, de fédéralistes qui lui survit. Tous, pendant la Terreur, avaient dû, comme Siéyès, se contenter de vivre. Quelques-

uns, Maine de Biran est de ceux-là, surent mettre leur ingéniosité dans la réflexion sur la vie.

*
* *

François-Pierre Gonthier de Biran naît le 29 novembre 1766, à Bergerac, dans la Dordogne. Fils de médecin, tenant de ses parents une complexion délicate, une sensibilité aiguë et nerveuse, il est élevé chez les Doctrinaires, où les humanités comprennent l'étude des lettres anciennes et de la mathématique. A 19 ans il entre dans les gardes du corps de Louis XVI. Jeune homme sensible, de figure charmante, il éprouve le besoin secret de plaire ; il vient de terminer une romance imitée d'Anacréon, la traduction d'une Cantate de Métastase, *Primavera ;* il se livre à la composition musicale. Il semble tout désigné pour les idylles et les jeux furtifs de Trianon.

Les événements des 5 et 6 octobre 89, où il a vu de près la « canaille », entraînent le licenciement des gardes du corps, le laissent désœuvré. Il forme vaguement le projet d'entrer dans le génie militaire. Bientôt le décès de ses parents le met en possession du domaine maternel de Grateloup, dans la Dordogne. Il s'y réfugie pendant la Terreur et se livre à l'étude. Mais les mathématiques requièrent une trop grande contention d'esprit; les sciences naturelles, les découvertes de Lavoisier, les travaux de Bichat, la lecture des écrivains classiques ne suffisent pas pour calmer son inquiétude. C'est en soi, dans l'examen de soi, dans la retraite qu'il cherche l'oubli du monde.

Cependant, dès la chute de Robespierre, les intellectuels dispersés se réunissent et forment le groupe des idéologues. Théoriciens politiques, sachant faire de l'Institut et de la section des Sciences morales et poli-

tiques un instrument de pouvoir, ils inspirent la Constitution de l'an III, suivent de près les événements, accueillent Bonaparte lorsqu'il entend réunir, contre les Jacobins et les « pourris », tous les éléments modérés. Maine de Biran a été, dès le 14 mai 1795, nommé administrateur de la Dordogne, envoyé le 13 avril 1797 au Conseil des Cinq-Cents ; il a vu son élection annulée par le coup d'État du 18 Fructidor. Il est rentré dans la vie publique, comme Joubert, parce qu'il y avait un grand besoin d'hommes et qu'il fait figure de notable dans son département. Il partage bientôt les idées des idéologues. Mais il a des faiblesses secrètes. Sous l'Empire il ne tient pas tête à Napoléon comme les « Boudeurs d'Auteuil ». Indécis, flottant, contradictoire, il devient en 1804 Conseiller de Département de la Dordogne, en 1806 Sous-Préfet de Bergerac. Envoyé au Corps législatif en 1809, il n'y siège qu'en 1812. Décoré par Napoléon pour une adresse habile présentée au nom du corps électoral de Dordogne en 1810, il fait partie en 1813, avec Laîné, de la commission des Cinq. Devenu opposant, il se retire dans ses terres, éprouve quelqu'inquiétude au retour de l'île d'Elbe, souhaite que l'ennemi extérieur débarrasse la France de l'ennemi intérieur, rentre à Paris avec les Alliés et la Restauration, devient Questeur des Députés, Conseiller d'État en 1816, membre de la commission d'Instruction publique. Royaliste, loyaliste, il demeure à égale distance des libéraux et des ultras.

C'est qu'au fond il est plus administrateur que politicien ; indifférent aux théories, il considère l'état politique comme un moyen, non un but. Il attend d'un gouvernement qu'il assure le repos. Il ne veut ni le despotisme, ni la souveraineté du peuple, mais la monarchie, de quelque manière qu'elle se concilie avec la représentation. C'est là l'expression d'une expérience politique qui naît moins du discernement des

forces sociales et de la situation respective des puissances qu'elle ne s'alimente aux répercussions intimes des événements. Il y a bien un homme extérieur en lui, mêlé aux affaires ; pourtant il reconnaît avoir traversé la vie en somnambule. Comme autrefois Montaigne, en sa librairie, échappait aux guerres de religions, tandis que Joubert se retrouve dans sa retraite de Villeneuve, Maine de Biran donne audience au seul homme intérieur dans sa retraite de Grateloup, dans sa bibliothèque, devant le courbe molle de la Dordogne.

En vertu d'une affinité secrète, la physionomie morale de Maine de Biran est à peu près celle que Joubert prête à Rousseau : « L'esprit voluptueux, la vie sans action, toute en affections et en pensées demi-sensuelles. » Il a une sensibilité active ; mais une délicatesse de tempérament et une faiblesse organique rendent son intelligence paresseuse, incapable d'attention, de coordination et d'esprit de suite. La vie de sensations dont la vivacité s'efface ordinairement au sortir de l'adolescence demeure chez lui fraîche et nouvelle comme chez les peintres et les poètes. Le présent qui lui paraît le moment le meilleur de l'homme capte seul son attention. Il s'abandonne aux impressions et suit toutes les variations du sentiment de vie. Il goûte « le pittoresque des sites, les belles proportions des figures, les tons harmonieux des couleurs, les effets extraordinaires produits par les sons doux et mélancoliques de l'harmonica ». Il retient que « chaque saison a non seulement son espèce ou son ordre de sensations extérieures appropriées, mais de plus un certain mode du sentiment fondamental de l'existence ». Il dit les sensations d'avril quand l'air est plus léger et quand il semble que chaque jour soit une fête, les soirs de mai. Ondoyant, mobile et divers, il passe par des alternatives. Tantôt un parfum, un chant d'oiseau,

un jeu de lumière suffisent à susciter une sorte de joie intérieure, un sentiment de plénitude et d'exaltation ineffable, dont une forme, une couleur, une poésie descriptive serait impuissantes à rendre la nature ; et c'est une sorte de méditation intérieure, d'harmonie poétique qui annonce Lamartine. Tantôt un mouvement d'humeur suffit pour provoquer un état de trouble, d'inquiétude ou d'abattement.

Mais l'imagination travaille. Qu'il se sente vivre pleinement ou qu'il sente venir les défaillances, Maine de Biran éprouve le besoin de s'épier, de raisonner sur son bonheur, sur sa quiétude comme sur son inquiétude. L'*art de vivre* lui donnera peut-être le secret d'arrêter la minute qui passe, d'éterniser la quiétude, de surmonter les variations qui rompent à tout moment l'équilibre et l'emplissent de mélancolie. « Ma sensibilité réagit peu au dehors, elle est occupée ou par des impressions internes, confuses, et c'est là l'état le plus habituel, ou par des idées qui me saisissent, que je renferme, que je creuse au dedans, sans éprouver aucun besoin de les répandre au dehors. Je néglige les expressions, je ne fais jamais une phrase dans ma tête ; j'étudie, j'approfondis les idées pour elles-mêmes, pour connaître ce qu'elle sont, ce qu'elles renferment, et avec le plus entier désintéressement d'amour-propre et de passion. Une telle disposition me rend propre aux recherches psychologiques et à l'existence intérieure, en m'éloignant de tout le reste. »

Aussi ses dispositions naturelles jointes à l'orientation générale des esprits, mettent Maine de Biran en possession d'une expérience affective et l'incitent à en contempler les détours.

Or, en ces temps de calamités publiques, tous les esprits vont vers la sagesse et le bonheur. Dès qu'il séjourne à Paris pendant quelques mois, en 1797, Biran s'en rend compte. Les cours du Collège de France et de

l'École des mines, la fréquentation des salons de la société d'Auteuil lui révèlent cette orientation commune. Groupés autour de Madame Helvétius « Notre-Dame d'Auteuil », Cabanis et Destutt de Tracy lui communiquent leur enthousiasme. Il écrit à l'abbé de Feletz : « L'idéologie, m'ont-ils dit, doit changer la face du monde et voilà justement pourquoi ceux qui voudraient que le monde demeurât toujours bête et pour cause détestent l'idéologie. » Il est mis au courant de l'effort considérable tenté en physiologie, en idéologie et en économie politique. Il abandonne les idées en vogue pour l'idéologie. Mais la ferveur suscitée par ce foyer de vie intellectuelle tombe dès que le milieu cesse d'agir directement sur lui. Il redevient lui-même et, contre toute apparence, son expérience refuse de s'intellectualiser.

Les œuvres des idéologues, surtout l'étude sur les *Rapports du physique et du moral*, lui fournissent sans doute des faits et, temporairement, un mode technique d'expression qui lui permet d'informer une expérience toujours fuyante et indéfinissable. Mais elles présentent de l'homme une abstraction, une image unifiante et systématique contre quoi proteste le sentiment de la réalité vécue. Elles ne sont que des prétextes lui permettant de mieux prendre conscience de soi par voie de contraste et par opposition.

Prétextes également les différents travaux exécutés de 1802 à 1812 pour répondre aux questions mises au concours par l'Institut en 1802 et en 1805, par l'Académie de Berlin en 1807, par Copenhague en 1811. S'il s'adresse ainsi à l'Europe savante, c'est pour se distraire. Au fond il écrit pour lui seul, pour utiliser ses loisirs et pour ainsi dire par hygiène morale en même temps que par goût de création. Ses dispositions expliquent qu'il s'en tienne à une expérience vivante,

à une réflexion concrète. Il se désintéresse de ses écrits et les laisse dans l'obscurité.

Alimentée par une expérience propre, par les moralistes et les physiologistes, Montaigne, Mably, Bichat, la réflexion de Maine de Biran est concrète, complexe, discontinue. Suivant les variations quotidiennes elle se prête à des déplacements constants. Ici elle ébauche une déduction et une systématisation ; elle hasarde une hypothèse ; là elle se borne à constater, à décrire ou à avouer qu'elle se trouve en présence de l'ineffable. C'est qu'elle est un travail en profondeur et non en surface : Maine de Biran compare lui-même quelque part ce travail au travail d'un mineur qui suit lentement une multitude de détours souterrains. C'est une fragmentation en vues fines qui passent par des degrés de clarté. Pourtant, si ce pluralisme nous empêche de chercher une expression directe de la pensée de Biran dans *le Mémoire sur l'Influence de l'Habitude*, *la Décomposition de la pensée*, *l'Aperception Immédiate*, *les Rapports du Physique et du Moral de l'Homme*, ces œuvres possèdent, à défaut d'unité dialectique, une unité affective. Disciple de Rousseau et de Fénelon, Maine de Biran n'entend faire ni philosophie, ni essai, ni roman. Il se dédouble, il se confesse et les *Rêveries d'un promeneur solitaire* deviennent un drame qui se joue.

Si telle est bien la nature de l'expérience et de la réflexion de Maine de Biran, il faut se garder de construire un système et se contenter de décrire, en confrontant le *Journal Intime* et les œuvres, les moments de cette expérience vivante.

La réflexion qui se propose de sonder le mystère de notre propre existence et d'appréhender l'existence individuelle s'écarte nécessairement des théories des physiologistes et des idéologues. Bien que les uns et les autres se prétendent hostiles à l'esprit de système, ils sont pous-

sés, par un abus de systématisation et de simplification, à construire un homme abstrait. Les uns, comme Stahl, identifient le sentiment organique de vie avec un principe vital ; ils s'attachent aux seuls sentiments internes, comme Cabanis, et opèrent une réduction complète du moral au physiologique, du mouvement de l'intelligence au jeu des organes. Condillac, dans sa philosophie première, dégage progressivement toutes les facultés de la sensation transformée. Les idéologues tempèrent à peine ce système abstrait et logique en partant, comme Destutt de Tracy, de la réflexion intime et du simple fait de l'existence actuelle. Tous faussent les données immédiates.

Sans doute nous avons un sentiment de vie ; mais, dès que nous ne nous abandonnons pas passivement aux impressions, dès que nous souhaitons agir, un *fait nouveau* surgit que physiologistes et philosophes ont laissé dans l'ombre. Dans l'effort nous prenons simultanément conscience de la force active que nous sommes et de l'obstacle intérieur ou extérieur qui s'oppose à notre action. Nous nous éprouvons comme force, comme volonté, comme conscience. C'est là une donnée immédiate qui ne saurait prêter à aucun développement discursif, une sorte d'illumination, de « lumière intérieure » « qui n'est pas faite pour le monde, car elle n'est appropriée ni au sens externe ni à l'imagination ; elle s'éclipse ou s'éteint même tout à fait devant cette autre espèce de clarté des sensations et des images ; clarté vive et souvent trompeuse qui s'évanouit à son tour en présence de l'esprit de vérité ». Quoi qu'il en soit, elle seule et non le simple esprit de vie ou bien le *cogito* cartésien fonde l'existence individuelle. Ni « je pense, donc je suis » ; ni « je sens, donc je suis » ; mais bien « je veux, j'agis, donc j'existe ».

Cette intuition fonde la psychologie : elle permet

d'entreprendre la science de l'homme intérieur individuel en restituant à l'homme sa dualité, au monde intérieur son caractère double. La physiologie comme science expérimentale est nécessaire. Elle permet d'étudier minutieusement les sensations animales, le tempérament, le caractère, les états affectifs dans le sommeil, l'aliénation mentale, le somnambulisme. Elle permet de confirmer la découverte de la cœnesthésie faite par le physiologiste allemand Reil et de la compléter par l'étude d'une cœnesthésie spéciale à la motilité constituée par une impression spéciale des organes musculaires. Elle dévoile même des tendances motrices constituées par l'organe pour répéter l'action ou le mouvement qui ont eu lieu une fois. Mais la physiologie ne saurait être que *préliminaire*. Malgré la richesse des observations de Cabanis, de Pinel, de Barthez ou de Bichat, elle ne saurait approfondir que le domaine des déterminations premières de la vie qui sont avant le conscience et la volonté ; elle ne saurait établir que les lois physiologiques de l'organisation.

C'est à une méthode toute différente, tournant le dos aux méthodes employées dans les sciences de la nature depuis Bacon, qu'il appartient de dégager la personne et les lois de l'esprit, le foyer des déterminations libres et volontaires. L'expérience vivante montre l'homme concret comme une force parmi les forces. L'action de la volonté sur un corps détermine une action de son corps sur les corps environnants. « Les êtres sont des forces, les forces sont des êtres ; il n'y a que les êtres simples qui existent réellement à leur titre de force, ce sont aussi de véritables substances existantes. » De là une certitude et une hypothèse se dégagent qui trouvent leur place dans la vie pratique : « Le principe de la force, en l'étendant même au delà des bornes légitimes de son application psychologique, sauve l'esprit humain de cette pente qui l'en-

traîne vers le système d'unité, gouffre où vont se perdre toutes les existences individuelles. La pluralité des forces discrètes à l'infini combat victorieusement toutes les hypothèses d'unité de substance absolue ; la personnalité de la force créée, *moi* — la personnalité de la force ou cause créatrice, *Dieu*, garanties l'une et l'autre par le fait primitif du sens intime, restent comme ces deux pôles ou comme deux phares lumineux qui empêchent l'esprit humain de se perdre complètement dans le vague de ses pensées et le préservent des écueils d'une mer si féconde en naufrages. »

Mais, vers la quarante-neuvième année, une modification se produit. Maine de Biran assiste à la décadence du corps qu'il a tant aimé. Il devient incapable de goûter sans amertume la joie présente. L'imagination s'assombrit ; la sensibilité se dérègle, l'activité intellectuelle s'altère. Il prend de ses contradictions intimes, de ses faiblesses une conscience douloureuse. Il découvre sa solitude autrefois peuplée par la fantaisie. Il souffre de se sentir confus, multiple, toujours divers et sans objet. La déshérence du méditatif sans communion avec les hommes lui apparaît. Et les vérités psychologiques dont la découverte s'est confondue avec son existence même ne sont plus capables de lui donner la quiétude. Elles ne sauraient assigner un but à son activité, une unité à sa vie. Maine de Biran se tourne alors vers les croyances religieuses et morales.

De 1818 à 1824, date de sa mort, l'expérience affective dont il sent la vacuité se mue insensiblement en expérience religieuse. Il conserve encore une attitude sentimentale. Fondateur d'une société métaphysique comprenant Royer-Collard, Ampère, Cousin, il éprouve quelqu'éloignement pour l'école théologique et pour la pensée autoritaire de Bonald. Car il estime que « la religion est un sentiment de l'âme plutôt qu'une croyance de l'esprit ». Mais Madame de Staël et Stapfer

lui révèlent la métaphysique allemande. Dans ce courant cosmopolite, dans la traduction que Kinker a donnée de Kant, il trouve les éléments d'une attitude nouvelle. Dans la lecture des Stoïciens et des Chrétiens qui sont l'objet d'une controverse générale, dans Marc-Aurèle, Pascal, Fénelon, il découvre des régions encore mystérieuses et inexplorées susceptibles de tenter un Colomb métaphysique. Sans doute ni les Stoïciens ni les Chrétiens ne respectent suffisamment la complexité humaine. Les uns donnent trop, les autres trop peu à la volonté. Mais il est indéniable que le Christianisme pénètre plus avant qu'aucune philosophie dans le cœur de l'homme. Nous éprouvons des sentiments élevés, le sentiment de l'infini, nous adoptons un idéal comme principe d'action, nous avons soif de perfection. Il se pourrait que ces sentiments aient une base organique. Il se pourrait aussi qu'ils soient l'effet d'une action exercée par des forces hyperorganiques, extérieures à l'organisation et à la personne, sur l'individu.

Il devient donc possible de distinguer trois plans de réalité, le monde extérieur, le moi, le monde invisible, et de concevoir que nous possédons trois vies, trois ordres de facultés : sensitives, actives, et une nature supérieure qui se dévoile dans l'amour moral tendant vers le beau, le bien, le parfait qui ne se trouvent dans aucun des objets que les sens et l'imagination peuvent atteindre. Le moi dépendrait donc de Dieu quant à son origine et au fond de son être, de Dieu, force suprême et source de tout bien, en nous, en dehors de nous, au-dessus de nous.

Pourtant ce ne sont là pendant longtemps que des indications jetées dans le *Journal intime*, des hypothèses et non des vérités senties dont l'affirmation puisse être autorisée par un fait d'expérience. Cette expérience, Maine de Biran cherche à la provoquer par les exercices spirituels, la méditation et la prière.

« Lire chaque matin le chapitre XIII de l'Épître aux Corinthiens, pour avoir la paix au dedans, avec une lettre spirituelle de Fénelon et un chapitre de *l'Imitation* relatif au même objet ; puis se supporter et supporter les autres dans le tumulte du jour. »

Longtemps il ne parvient pas à vaincre la nature rebelle, la sécheresse. Il se confesse : « Je cherche des impressions et des sentiments au sein de la religion que je voudrais aimer et où je sens confusément qu'est placée toute consolation, toute espérance, mais je ne m'y arrête pas plus qu'à tout le reste. Ce sont toujours des impressions fugitives qui effleurent l'âme. » Jusqu'en 1823 il se désole de n'avoir fait aucun progrès dans la vie de l'esprit.

Quelques mois avant sa mort il est touché par la Grâce. « Il est impossible de nier au vrai croyant qui éprouve en lui-même ce qu'il appelle les effets de la Grâce, qui trouve son repos et toute la paix de son âme dans l'intervention de certaines idées ou actes intellectuels de foi, d'espérance et d'amour, et qui de là parvient même à satisfaire son esprit sur des problèmes insolubles dans tous les systèmes, il est impossible, dis-je, de lui contester ce qu'il éprouve et par suite de ne pas reconnaître le fondement vrai qu'ont en lui, ou dans ses croyances religieuses, les états de l'âme qui font sa consolation et son bonheur. »

Il songe alors à écrire de nouveaux essais d'anthropologie. La mort vient et la dernière page est un acte de foi : « Le stoïcien est seul ou avec sa conscience de force propre qui le trompe ; le chrétien ne marche qu'en présence de Dieu et qu'avec Dieu, par le *médiateur* qu'il a pris pour guide et compagnon de sa vie présente et future. »

Ainsi se clôt la vie de Maine de Biran, à laquelle il convenait de laisser le relâchement qui l'apparente aux

confidences de Senancour. Car « le cœur est rarement précis, il n'est point dialecticien ». Et Bagessen, le philosophe danois, avait bien discerné dans cet effort pour étreindre la volonté une entreprise de velléitaire.

La publication posthume de l'œuvre entreprise en 1834 et en 1840 par Victor Cousin, en 1857 et 1859 par Ernest Naville, en 1887 par Alexis Bertrand, en 1906 et en 1920 par Tisserand, n'a pas empêché une action presque immédiate de l'exemple de Maine de Biran. C'est le souvenir de ses discussions qui fait de Royer-Collard et de Victor Cousin des métaphysiciens du moi. Les générations suivantes dégagent des œuvres déjà connues l'esprit qui répond à leurs préoccupations intimes : à tous ceux qui ont un sentiment profond de vie intérieure, Maine de Biran apparaît comme un libérateur qui affranchit l'homme des formules et replace la pensée en présence d'une expérience concrète. Il apparaît comme le peintre minutieux des mouvements de la conscience, des particularités propres à l'individu. Jouffroy, Ravaisson, Boutroux, Bergson apprennent de lui à proscrire l'esprit de système de la métaphysique sans renoncer, comme Condillac et les idéologues, à la métaphysique et à chercher la source de leur inspiration dans une émotion que la discipline n'a pas encore altérée. De là naît un penchant pour l'empirisme que la régression des disciplines nées de la réflexion sur la science accusera chaque jour davantage.

C'est que Maine de Biran se contente de proposer une expérience perdant en étendue ce qu'elle gagne en profondeur. Elle a le mérite de maintenir la distinction capitale entre le physique et le moral, sans chercher toutefois l'origine du moral là où il conviendrait peut-être de le placer, dans la vie en commun. Elle oublie pourtant qu'une étude complète de l'homme

est compatible avec la méthode scientifique et méconnaît la leçon de Condillac et des idéologues, de Buffon et de Lamarck [1]. Elle oublie qu'une étude objective de l'homme est compatible avec la pratique d'une vie morale et religieuse. Le grand livre, dépositaire de toutes les traditions occidentales modernes, *l'Éthique*, envisage bien comme le *Journal intime* du solitaire de Grateloup, la servitude et la libération de l'homme. Là l'homme ne se libère pas en se soustrayant à la communauté des hommes, mais bien en joignant son effort aux efforts anonymes dont le concours assure la vitalité des civilisations, en demandant à l'activité scientifique la discipline de l'intelligence et en sachant donner aux forces qui constituent sa nature profonde, son être passionnel, un point d'application compatible avec l'exercice de la raison.

(1) Cf. in Revue Philosophique nos études', décembre 1917, *Psychologie et logique de Deslutt de Tracy* et novembre-décembre 1920, *Lamarck*.

II

RAVAISSON ET BOUTROUX

Par Raymond LENOIR

Agrégé de Philosophie.

Chez Maine de Biran se jouait un drame dont le thème se trouve dans la formule de Boerhaave : *homo simplex in animalitate, duplex in humanitate.* Mais 1815 chasse toute inquiétude. La vie devient exubérante, sensuelle, anarchique, généreuse. L'homme éprouve un sentiment de force et de jeunesse; il est à la fois réaliste et mystique; il unit le rêve et l'action. Il a repris possession de lui-même et se retrouve dans sa richesse première hors des systèmes. Il est tout élan, enthousiasme, aspiration. Et, dès 1818, le jeune professeur Victor Cousin inaugure son cours à la Sorbonne en des leçons fameuses où il dit le sentiment de force créatrice de l'homme, son assurance, ses aventures à travers les civilisations. Son éloquence campe le héros, déroule une philosophie héroïque qui va laisser chez tous les jeunes gens une empreinte profonde et donner comme une tonalité générale aux réflexions de ceux qui n'ont conservé avec l'encyclopédie, l'idéologie, les physiologistes, les médecins, en un mot avec l'esprit scientifique, aucune attache. Le

morcellement des sciences, la restauration catholique, la curiosité pour les études historiques et archéologiques, le développement de la poésie romantique, l'introduction de la philosophie écossaise et de la philosophie allemande entretiennent cette émotion semi-intellectuelle, semi-poétique, qui naît de l'affirmation de soi. La philosophie s'identifie à l'art, à la religion. Au problème de la connaissance se substitue le problème de la vie dans sa complexité, son obscurité et son indétermination.

Pour satisfaire ces besoins sentimentaux, Cousin donne une doctrine esthétique du vrai, du beau et du bien et consacre l'accord de la tradition, du sens commun et des aspirations individuelles. La forme même sous laquelle il présente la face esthétique et poétique des choses, la forme sous laquelle il tente une fusion de l'Hellénisme, tel que le lui présente Winckelmann, et du Christianisme, tel que le lui présente le mouvement catholique du XVII[e] siècle, est cause de la faveur de l'Éclectisme. Elle a sans doute le mérite de défendre la philosophie de la mystique envahissante. Elle a le tort de s'adresser aux sensibilités moyennes pour leur imposer des commandements moraux propres à créer un conformisme, impropres à susciter une expérience vivante où puisse se nourrir la vie de la personne.

C'est pour cette raison que la doctrine de la liberté et de la spontanéité dont Cousin avait été l'annonciateur autour de 1818 se constitue en dehors de l'Éclectisme et, dans une certaine mesure, contre l'Éclectisme.

Né à Namur en 1813, mort en 1900, Félix Ravaisson-Mollien est une nature émotive. Des dons plastiques développés dès la jeunesse par le peintre Broc, peut-être aussi par Théodore Chasseriau, donnent à la sensibilité et à l'imagination leur activité créatrice. La

sensibilité s'inquiète des formes qui peuplent le monde extérieur. Derrière la réalité immédiate elle pressent une réalité lointaine, mystérieuse, ineffable mais fondamentale. L'imagination s'empare de ce pressentiment; comme elle transmute tout ce qu'elle touche, elle suscite des possibilités indéfinies et recrée le monde intérieur. Mais les croyances et les traditions religieuses assurent le bien-fondé de sa création, l'existence d'une réalité intime dont la pratique morale et la création artistique peuvent donner seulement une expression symbolique.

Telle est l'expérience propre de Ravaisson. L'orientation générale des esprits et de l'enseignement, l'atmosphère de l'époque lui permettent de trouver dans la spéculation un moyen de susciter et de développer des émotions plutôt que de constituer des concepts. Ses conversations avec Cousin sur Hegel, Schelling et Proclus, un séjour à Munich auprès de Schelling lui révèlent une conception nouvelle, *héroïque* de la philosophie qu'il expose, dès 1835, dans une traduction du *Jugement de M. Schelling sur la Philosophie de M. Cousin et l'état de la Philosophie en France et en Allemagne*, donnée par la *Revue Germanique*. La philosophie doit être une explication universelle des choses. Mais cette explication ne saurait s'obtenir à coup de logique, de dialectique, de combinaisons de concepts comme le prétend Hegel. C'est de l'expérience seule et de l'expérience individuelle qu'elle doit attendre l'explication des choses, c'est-à-dire le principe des êtres. C'est dans la liberté et la spontanéité de la nature qu'elle doit rechercher la trace du divin. Mais ici Ravaisson, fidèle à sa nature, met à profit l'expérience individuelle de la vie affective et du sentiment, ses réflexions sur les philosophies allemande et française contemporaines, son commerce avec Aristote et Leibniz qui lui permet en 1837 de préparer le premier

volume de l'*Essai sur la Métaphysique d'Aristote*. En 1840, dans un article de la *Revue des Deux Mondes* sur les *Fragments de Philosophie de Hamilton*, il précise sa pensée et élucide ce point délicat que constitue l'expérience individuelle.

L'expérience individuelle ne se ramène pas, comme le prétend Schelling, à une intuition intellectuelle ; elle ne se réduit pas à l'expérience intime de l'action analysée par Maine de Biran. Bien que celui-ci puisse être considéré comme le réformateur de la philosophie en France, il n'a pas vu qu'au delà de la volonté motrice et de l'effort, il y a une réalité plus profonde. Pour qu'il y ait volonté, il faut que quelque chose soit réellement présent dans l'âme, l'ébranle secrètement et suscite le désir. La volonté a ainsi sa source et sa substance dans le désir. Mais, pour désirer, il faut se complaire par avance et se reposer dans l'objet de son désir, il faut s'y sentir uni, il faut un élan. C'est l'élan de notre nature imparfaite vers l'être en qui elle trouvera son achèvement et sa perfection. Et celui dont elle subit l'attraction secrète est le Dieu bienveillant du Christianisme qui est tout amour, qui veut le bien et la perfection de tous les êtres. Notre désir est un mouvement qui nous unit à l'être. L'amour est la substance de l'action. Mais c'est que le divin est en nous, comme l'ont senti saint Augustin et Fénelon.

Ainsi l'homme retrouve, s'il rentre en lui-même, le fond commun de la science et de la croyance, la foi qui fait la vie. L'intelligence trouve en elle-même la mesure du vrai, du beau, du bien. Mais tout effort d'intelligence, tout mouvement qui nous porte vers le beau, vers le bien est l'expression de l'expérience du divin. Tout exercice de l'intelligence, toute activité artistique, toute pratique morale est un élargissement, un approfondissement de l'expérience du divin.

Ainsi, à partir de 1840, c'est du développement inté-

rieur que Ravaisson va dégager lentement, progressivement, une doctrine de vie. Sa méditation va se nourrir, se renouveler, se diversifier au contact des grandes religions, des grands systèmes philosophiques, des mythologies, des réflexions morales, des œuvres d'art et de la poésie. Ce sont le mythe, la philosophie juive, le mysticisme subtil des Alexandrins, le Christianisme, l'effort composite des premiers Pères de l'Église, l'univers métaphysique d'Aristote et de Leibniz, les pages de Pascal, de Fénelon, de Swedenborg, d'Emerson, du Vinci ; l'étude de la statuaire grecque et de l'art renaissant italien ; la pratique de la peinture, de la sculpture, de l'archéologie, les conversations, les voyages. L'enchaînement des actions humaines, l'ordonnance des créations humaines, le déroulement des événements apparaissent partout à Ravaisson l'expression symbolique toujours nuancée et diverse, toujours foncièrement une de l'action indivisible de l'âme dans son union avec le divin.

Cette expérience fait corps avec la vie de Ravaisson au point que ses fonctions d'Inspecteur Général des Bibliothèques dès 1840, d'Inspecteur Général de l'Instruction publique dès 1860, de Conservateur au Département des Antiquités du Louvre dès 1874, suffisent à remplir son activité et le détournent de l'expression de ses idées. Il dévoile ses idées par accident à l'occasion d'un *Rapport sur le Stoïcisme* en 1851, d'un *Rapport sur la Philosophie en France* en 1863, d'un article sur *la Philosophie de Pascal* en 1887, d'un article sur *Morale et Métaphysique* en 1893. C'est qu'il sait que philosopher est vivre. C'est qu'il éprouve, quand il propose ses vues, des scrupules d'artiste et un besoin de perfection. C'est que la force et l'originalité qui lui faisaient revendiquer contre les Écossais et le Kantisme la possibilité d'une connaissance de l'être ne lui permettent pas de se prêter à des cadres conventionnels et

d'informer une pensée vivante dans des moules usés. Mais le mouvement de sa pensée est naturellement organique. Mais il sent la nécessité de se retourner contre l'Éclectisme. Pour ces deux raisons cette expérience, cette doctrine de vie revêtent une unité intime. Elles suivent l'histoire de l'âme qui commence avec la nature, continue et s'achève avec l'humanité et son art. Et elles découvrent dans cette histoire où le divin est présent, immanent, un principe d'intelligibilité, d'action et de vie.

Il reste à décrire cette histoire. La nature, telle que nous la présente la science, nous paraît au premier abord exempte de toute spiritualité. Ce ne sont que phénomènes réductibles à des quantités, soumis à la nature et au déterminisme. Ce ne sont que lois exprimant la nécessité. Mais, pour peu qu'on approfondisse les conditions du changement, on se rend compte que la nature entière est régie non par le mécanisme mais par la finalité. Tout changement suppose un manque, un vide. Ce vide ne peut être comblé que suivant la raison du meilleur. Il faut donc abandonner l'induction à Stuart Mill comme étant une recherche superficielle et se livrer à la recherche des causes finales. Alors, sous le mouvement, le philosophe discerne la force, la puissance ; sous la cristallisation, le jeu d'attractions et d'affinités; sous l'organisme vivant maintenu par le concours des parties, l'intervention d'une idée créatrice. Le monde inorganique et le monde organisé révèlent à qui les sollicite comme il convient la réalité d'une tendance, d'un principe analogue à ce qui est en nous esprit.

L'action de ce principe ne saurait donc être assimilée à une action causale entraînant une nécessité absolue qui repose sur le principe de contradiction. Elle s'inspire de l'ordre, de la convenance. Aussi il n'est de nécessité que morale. Par suite, le monde est l'expression

de la liberté, de la spontanéité, de l'individualité. Et l'individualité est la libre création de Dieu. Le monde est l'acte d'amour et de généreuse condescendance de la beauté et bonté absolue qui se dédouble et se dégrade en une série de formes. Les individus indépendants et libres demeurent reflet du divin. Aussi tout dans la nature aspire à Dieu. Tout dans le monde est bien soumis au rythme cosmique décrit par Plotin. La création, la descente dans le monde, nous n'en savons rien. L'élan vers Dieu, nous l'éprouvons quand nous nous élançons vers le beau et vers le bien.

Que l'on considère l'homme en effet. Il suffit qu'il soit en contact avec le monde extérieur pour discerner naturellement les choses dans leur individualité et y chercher le reflet de la beauté capable de susciter en lui l'amour. Il suffit que son enthousiasme soit assez intense pour qu'il s'efforce d'exprimer, en un symbole plastique, le principe supérieur qu'il pressent, l'activité créatrice qu'il discerne sous le mouvement et le « serpentement » des choses vivantes. Car la fin de l'art est bien d'imiter la nature, mais seulement la nature supérieure et, selon le mot de Vinci, de représenter l'âme. L'intelligence de sa destination se manifeste chez Vinci, Michel-Ange, Corrège et dans la sculpture antique quand elle est la représentation de la mort.

Mais là ne s'arrête pas le pouvoir créateur de l'homme. Il lui appartient encore de façonner l'âme par l'imitation d'un modèle divin, l'Ὁμοίωσις τῷ θεῷ et non l'Ἕνωσις des mystiques. C'est un état du cœur et de la volonté, une purification qui s'obtient par les méditations, les exercices spirituels, l'acceptation des Évangiles. Ces pratiques parviennent à arracher l'homme à lui-même et à l'égoïsme qui l'éloigne de Dieu. Alors, face au divin, l'homme apprend la générosité, la charité, le don de soi. Il apprend l'amitié et l'amour des hommes. Obéissant à la loi d'amour et de sacrifice qui est la loi du

Christianisme, il rejoint les moments les plus hauts de la sagesse antique et devient le héros donneur de biens.

Ainsi se développe librement, sans contrainte, dans sa richesse et sa spontanéité une doctrine qui commente librement le mythe de Psyché et vérifie la parole de saint Augustin suivant laquelle la vraie philosophie et la vraie religion ne diffèrent point.

*
* *

De la sorte, le courant spiritualiste qui inspire plus ou moins tous les esprits dégagés de l'Éclectisme et Renan même, lorsqu'il écrit en 1860 sur *l'Avenir de la Métaphysique*, a trouvé une expression délicate en Ravaisson. Ses hautes fonctions jointes au prestige de son talent lui permettent, lorsque l'agrégation de philosophie est rétablie en 1865, de jouer un rôle de premier plan et d'attirer l'attention des jeunes gens sur le Positivisme spiritualiste.

Mais la faveur dont jouit ce courant ne peut faire oublier que, dès 1848, un courant réaliste, positif, expérimental apparaît dans la littérature, la science et la philosophie. Mérimée en salue l'apparition. Auguste Comte dégage l'esprit positif qui s'achève en Littré et en Mill. Claude Bernard délimite dans sa *Philosophie expérimentale* en 1865 la nature et la place de l'expérience. De là naît une inquiétude.

La science semble offrir des aspects contradictoires : la physique affirme le principe de la conservation de l'énergie, cependant que la biologie affirme le transformisme propagé en France dès 1862 par la traduction de *l'Origine des espèces* de Darwin. La spéculation philosophique semble offrir des aspects contradictoires : permanence et changement, continuité et dis-

continuité, quantité et qualité sont autant de modes qui sollicitent le jeu d'une dialectique habile à équilibrer les antithèses.

Mais, si le savant reconnaît que la constitution de la science suppose l'affirmation du déterminisme, le philosophe ne tarde pas à s'apercevoir que le développement des conséquences logiques et morales du déterminisme impose à nouveau le problème de la connaissance et menace la doctrine de la liberté et de la spontanéité. Aussi il n'est plus possible aux esprits qu'une inclination naturelle et le sens de leur éducation porte vers le spiritualisme d'aborder directement de plain-pied la face esthétique des choses, le monde intérieur de la conscience. Auparavant il leur faut examiner la face scientifique des choses, le monde des phénomènes. Il leur faut dire si les prétentions du déterminisme scientifique sont légitimes et s'il y a lieu de choisir et d'opter entre la science positive et la liberté morale. Ce problème nouveau a été discerné par Boutroux. Dès 1878, dans sa thèse sur la *Contingence dans les lois de la nature*, il en a posé les termes avec une lucidité saisissante. Au cours d'une carrière remplie par l'enseignement de l'histoire de la philosophie, puis par la direction de la Fondation Thiers, il n'a cessé d'en poursuivre, d'en étendre, d'en diversifier la solution.

*
* *

Né à Montrouge en 1845, Boutroux a trouvé, dans sa nature même et dans l'atmosphère spirituelle, les raisons de cette lucidité. Profondément pénétré de la réalité de la vie intérieure, attaché à l'action morale, au mode de certitude sentimental, il a trouvé dans l'influence de Ravaisson et de Lachelier, — qui soutient en 1872 sa thèse sur *le Fondement de l'Induction*, — la confir-

mation de ses tendances propres. Mais, fidèle à une sorte de programme éthique, il n'a garde de s'en tenir à la pratique morale et au développement de l'expérience intime. Il « entend former son esprit au contact des sciences et de la vie en recueillant et en fondant ensemble toutes les pensées lumineuses et fécondes qui jaillissent du génie humain. » Un séjour de deux ans à Heidelberg auprès de Zeller à partir de 1868 lui a permis d'assister au déclin de l'Hégélianisme, à la renaissance du Kantisme, au culte pour Gœthe; et de discerner l'importance nouvelle du problème de la connaissance. Il s'est mis au courant des sciences positives, des résultats qu'elles offrent, des critiques qu'elles suscitent; il s'est renseigné auprès de Stallo, de Berthelot, de Claude Bernard, de Beaunis, de Gley, de Mill et de Spencer, de Renouvier et de Cournot. Mais surtout il va aux systèmes de philosophie comme à des pensées vivantes dont il importe de restituer l'unité organique. Et, soucieux de pénétrer l'esprit des systèmes, de les repenser, estimant que « l'auteur est le moule qu'on brise pour voir la statue », il se fait historien de la philosophie. Au cours de sa carrière il reconstitue, avec la même dilection que Ravaisson mettait à interpréter les antiques, la pensée de Socrate, d'Aristote, du cordonnier théosophe Jacob Boëhme, de Pascal, de Rousseau, de Leibniz, de Kant, pour confronter ces pensées avec sa pensée propre et faire surgir les éléments de la conscience morale. Enfin, sans faire le moins du monde œuvre apologétique, il se tourne vers la vie religieuse. Il la saisit, dans son fond, abstraction faite des singularités propres à chacune des religions positives, en atténuant ce que le catholicisme a parfois de trop ritualiste et de trop dogmatique, ce que le protestantisme peut avoir d'âpre et d'amer quand il dénonce avec Luther la méchanceté de la nature humaine. Il dégage le sentiment religieux

dans son activité propre à l'état de pureté que seuls les mystiques semblent avoir atteint. Aussi cette confrontation de la science, de la pensée antique et de la pensée chrétienne permet à Boutroux de délimiter exactement le monde des phénomènes et le monde de la conscience, d'approfondir la vie intérieure.

Les progrès de la science positive, expérimentale, fondée sur l'induction semblent faire échec à la doctrine de la liberté et compromettre la spontanéité de l'action morale. Mais il suffit d'examiner de près les conditions expérimentales de la science moderne pour s'apercevoir qu'elle demande les lois à des faits. Les faits, ces données premières, ont une qualité; ils sont dans la durée; ils changent; ils ont une histoire. Et, pour peu que nous suivions, dans les divers mondes qui constituent l'univers, l'être logique, la matière, les corps, les êtres vivants, la conscience humaine, nous assistons à un enrichissement progressif de l'être qui correspond à une variabilité, une puissance de création et de changement toujours plus grandes. Par suite les enchaînements, les rapports que nous avions cru nécessaires d'une nécessité mathématique ou logique, c'est-à-dire abstraite, deviennent contingents. Pourtant cette contingence n'entraîne jamais de désordre. Les mouvements des êtres sont soumis à un ordre, une harmonie, une perfection que nous révèle l'expérience même. S'il en est ainsi, si le monde atteste la discontinuité, la hiérarchie de qualités toujours plus riches, la superposition de formes d'activité qui supposent la sollicitation et l'attrait d'un principe supérieur, une nouvelle face des choses apparaît au sein même de l'expérience, la face esthétique et morale. Les sciences positives n'expriment de l'être que sa nature, sa permanence ; elles n'atteignent pas l'être dans sa source créatrice, dans son principe inaccessible à l'observation, dans son mouvement, dans son histoire. Seule

l'action morale peut l'atteindre qui implique la manifestation d'une attraction, qui révèle la réalité d'une puissance suspendue à un principe de vie et de perfectionnement. Elle pressent le principe divin.

Car la science se limite. Mais pour être une face des choses, pour être partielle et incomplète, elle n'est pas sans valeur. Les critiques contemporaines de la science, la réapparition de la qualité dans la physique et dans la biologie moderne, les travaux de Henri Poincaré, Duhem, Milhaud, Le Roy, Höffding, s'ils viennent restreindre la puissance d'expansion de la science, n'en portent pas moins atteinte à sa validité et tendent à la réduire à un symbolisme commode qui a réussi, qui est sans fondement dans la réalité. Or Boutroux tient à écarter une semblable interprétation de sa doctrine. Il s'oppose au Pragmatisme. La science est un mode de l'activité humaine raisonnable et intelligent. La conscience tournée vers le monde extérieur, l'esprit au contact des choses, créent, dégagent la loi, la causalité, le principe de conservation. Comme Kant l'avait vu en opérant un renversement du monde métaphysique, l'intelligible est suspendu à l'intelligence. Mais l'intelligence, saisie dans son fonds, est davantage qu'un jeu logique; elle est quelque chose d'indéterminé, d'irréductible, de vivant, elle est esprit et volonté à la fois. Sous cet aspect la science comme expression de l'activité créatrice exprime une partie de la conscience humaine.

L'examen du monde des phénomènes incite l'esprit, en vertu même de la contingence qui lui est révélée, à passer sans transition ou, plus exactement, sans conversion, du monde des phénomènes au monde de la conscience. Les données de l'expérience scientifique, la création de l'intelligence nous acheminent vers l'être intérieur.

Dès lors il n'est plus aucun problème. Le monde de

la conscience, il nous suffit pour le décrire d'éprouver la réalité morale, de nous pencher sur cet ordre de faits nouveaux, différents des faits scientifiques, subjectifs, non analysés, immédiats, sur le besoin d'un absolu, le mouvement vers l'inconnaissable, l'aspiration vers l'idéal. Nous y discernons un effort constant de l'homme pour se surmonter, dépasser sa nature, accroître sa personnalité, développer sa perfection, acquérir une plénitude.

Mais la vie morale est lutte ; dans cette ascension lente nous avons besoin d'un guide, d'un point d'appui. La vertu humaine ne se suffit pas à elle-même comme le croyait l'orgueil stoïcien. C'est pourquoi la morale, perspective ouverte sur l'infini, le parfait, le divin, n'est qu'une introduction à la religion.

Dans la religion, dans la vie religieuse, dans le sentiment religieux nous trouvons la source d'énergie et de puissance suffisante pour exalter et nourrir l'activité. La religion est efficace : elle donne à l'homme l'appui de la perfection divine; elle assure sa communion avec la divinité. Elle garantit l'action interne et substantielle de Dieu. Mais ici une expérience religieuse telle que la peuvent concevoir William James et certaines formes du protestantisme ne sauraient suffire. Le Pragmatisme ne vaut pas davantage dans le domaine de l'action que dans le domaine de la science. Il faut d'abord le concours de la société comprise comme la communauté des consciences et des volontés. Il faut encore le concours de la foi, des éléments intellectuels, extérieurs et traditionnels de la religion. Car, « si le sentiment est l'âme de la religion, les croyances et les institutions en sont le corps et il n'est de vie en ce monde que pour des âmes unies à des corps. »

Ainsi l'explication du monde des phénomènes et l'expérience du monde de la conscience nous induisent à reconnaître partout le divin. La science substitue

aux choses des symboles exprimant des rapports abstraits, précis, intelligibles, utilisables. Elle met en œuvre l'intelligence abstraite formée et déterminée par la culture des sciences. Mais il n'y a pas discontinuité entre l'intelligence abstraite et le sentiment qui révèle la vie morale et religieuse. Peu à peu l'esprit humain déborde les facultés qu'il utilise. La systématisation d'impersonnelle qu'elle était devient individuelle, prend l'individu comme centre. Ainsi la raison dans toute sa compréhension est le point de vue sur les choses que détermine dans l'âme humaine l'ensemble de ses rapports avec le monde visible, le monde invisible et le divin. L'intelligence et la sensibilité se pénètrent au lieu de s'opposer comme dans le Kantisme. Car la raison humaine est vivante et agissante.

Comme Ravaisson, Boutroux entend sauvegarder la vie intérieure. Ils l'affirment avec élégance et distinction. Et, pour la défendre du reproche de subjectivité et d'illusion, ils montrent qu'en elle réside non seulement une réalité, mais la réalité la plus profonde, le divin dont participent la personne humaine et la nature. Aussi font-ils appel à l'Hellénisme, au Christianisme, puis à la science. En un temps de trouble mental, là où d'autres se subordonnent à l'anarchie des désirs, ils tentent d'établir un équilibre, un ordre, une harmonie.

L'intérêt de leur tentative est là. Mais on peut se demander si cette fusion de l'Hellénisme et du Christianisme est encore possible au XIX[e] siècle. Toutes les modalités de l'activité humaine se conciliaient bien deux siècles auparavant. La raison et la foi s'équilibraient dans les systèmes. Mais, plus tard, toute conciliation n'est plus qu'un essai de médiation en vue d'atténuer un divorce effectif. Ce n'est plus l'expression d'un

état de civilisation ; c'est l'expression d'un retour sur soi où la conviction se renforce et la personne s'accentue. Elle procède d'une foi ; elle ne suscite pas une foi. Sa puissance de persuasion se limite à sa puissance de suggestion. Le constater n'est diminuer en rien l'œuvre de Ravaisson et de Boutroux. C'est marquer sa place singulière dans l'histoire des idées.

III

RENOUVIER

Par Mme L. PRENANT,

Agrégée de Philosophie.

Nous allons étudier ici deux penseurs dont la place de tout premier plan dans la philosophie française du XIXe siècle doit se fixer, profondément originale, en marge des écoles officielles et des directions de pensée les plus continues.

Venus après Cousin et Comte, Renouvier et Cournot ne continuent ni l'Éclectisme, dédaigneux des disciplines scientifiques, ni le Positivisme, qui, strictement limité à une synthèse des sciences, refuse de s'élever au-dessus d'elles pour les juger, pour établir leurs conditions et leurs limites, pour les comprendre, en un mot, par la pensée même dont elles sont issues.

Savants, ou d'éducation scientifique, Renouvier et Cournot, tout en ayant égard, de la manière la plus avertie, aux résultats positifs des sciences, feront effort pour dominer celles-ci et apprécier, en connaissance de cause, leur valeur respective.

Kant, déjà, avait bien tenté une entreprise analogue. Cependant une différence capitale subsiste entre son œuvre et les deux philosophies. Le principe de la

critique est posé, sans doute, par Renouvier comme par Cournot : il faut délimiter la portée et la valeur de la connaissance humaine. Mais une portée plus grande et une valeur plus réaliste sont accordées à cette connaissance. Pour Cournot, le rationalisme scientifique donne des gages très significatifs d'accord profond avec la réalité. Pour Renouvier, nous allons le voir, la question de l'accord entre le fait de conscience et le fait réel ne se posera même pas. La portée de la critique, alors, n'est plus seulement formelle. Peut-on même, ici, parler encore de critique ?

Un parallélisme au moins superficiel peut se poursuivre entre les deux penseurs. Pour Renouvier comme pour Cournot, le réel est constitué par des assises successives de phénomènes irréductibles, qualitativement différenciés ; ces phénomènes réclament des notions fondamentales distinctes qui les comprennent. Renouvier pose systématiquement le principe de cette succession discontinue. Cournot l'établit par des considérations tirées directement des différentes sciences.

Intellectualistes tous deux, Renouvier et Cournot ont tous deux une idée particulièrement complexe de l'intelligence. Pour eux, celle-ci admet une vérité capable de degrés. Renouvier la considère comme inséparable de la vie totale de l'esprit, et l'anime en la pénétrant intimement de vie morale ; Cournot lui fait envelopper des éléments variés d'appréciation et la rend capable d'un choix de nature esthétique.

Tous deux enfin vont faire place, soit dans cette intelligence nuancée, soit au delà d'elle, Renouvier à la croyance ; Cournot, à la foi. Au delà de leurs constructions spéculatives ils se laissent entraîner par leurs aspirations religieuses.

Malgré d'aussi frappantes similitudes extérieures, les deux pensées n'en diffèrent pas moins profondément. C'est, nous le verrons, une vaste construction

systématique que Renouvier va entreprendre. L'œuvre, mesurée et concrète, de Cournot nous apparaîtra peut-être comme plus directement issue d'un esprit proprement scientifique. Cet esprit, nous le retrouverons aussi chez Cournot dans sa confiance en l'objectivité de la recherche, dans sa croyance à l'universalité de la raison. Renouvier, au contraire, nous apparaîtra comme tourmenté par des aspirations pratiques. Sa pensée sera toujours animée par les besoins de sa conscience morale. Sa philosophie sera, avant tout, une réponse au problème de sa propre destinée ; accidentellement, et partiellement, elle empruntera la forme d'une critique des sciences.

Nous comprenons donc pourquoi, pour l'étude de Renouvier surtout, il convient de connaître l'homme, dont la vie ne saurait être isolée de l'activité spéculative.

Renouvier a vécu de 1815 à 1903. Sa longue existence a été tout entière remplie par un labeur acharné, passionné. C'est en 1903, l'année même de sa mort, à 88 ans, qu'il fit paraître sa dernière œuvre, *le Personnalisme*, un gros volume de cinq cents pages, où il se renouvelait encore. D'une sincérité absolue, philosophe en marge de toute carrière philosophique, il semble pourtant avoir été poussé, tout au long de ses recherches, par une préoccupation anxieuse qui prend pour lui un caractère singulièrement concret et individuel : l'horreur de la mort, le mystère de la destinée humaine.

Cette espérance qu'il cherchait, il ne pouvait la recevoir de la religion. Non pas tellement à cause de son esprit de logicien : il reprochera aussi bien au concept hégélien qu'au Dieu des théologiens cette contradiction qu'il considérera, au moment principal de son évolution, comme la seule violation essentielle des lois de la pensée ; et pourtant il avait été hégélien dans sa jeu-

nesse. Mais ce qui l'écarte surtout de la solution religieuse du problème qu'il pose, c'est encore sa passion, la nature même de la fin qu'il poursuit. Ce que Renouvier veut espérer, c'est la vie, la vie telle qu'il la vit, limitée, définie par une série d'états de conscience situés dans l'espace et le temps, unifiée par la mémoire des représentations passées se rattachant à l'histoire même de Charles Renouvier. Aussi est-ce à la réflexion philosophique qu'il s'adressera lorsque, sur les conseils de son docteur, à vingt-quatre ans, il délaissera la vie mondaine pour se consacrer à une vie d'étude.

Comme formation intellectuelle, il a passé par l'École Polytechnique. Il s'est intéressé aux choses sociales et s'est passionné, à dix-sept ans, pour le Saint-Simonisme. Mais surtout il a été pris, plus qu'aucun autre, par le grand courant libéral et individualiste qui devait aboutir à la révolution de 1848, et il faut compter, parmi les influences qu'il a subies, celle du cours que faisait Michelet au Collège de France.

Son œuvre personnelle est tardive. De ses premiers essais il faut surtout retenir son *Manuel de philosophie moderne* (1842), et sa collaboration à l'*Encyclopédie Nouvelle* de Jean Reynaud (1839-1844). Puis son œuvre centrale : l'*Essai de Critique générale* (1851-1864) ; *la Science de la morale* (1869) ; la direction de la *Critique philosophique* (1872). Et enfin ce que l'on a appelé sa dernière philosophie : l'*Esquisse d'une classification systématique des systèmes philosophiques* (1886) ; *la Nouvelle Monadologie* (1899) ; *le Personnalisme* (1903).

Il fit école et eut des disciples. Son influence fut très grande dans la deuxième moitié du siècle, et surtout entre 1850 et 1885. C'est entre ces deux dates que se place le développement de sa philosophie la mieux systématisée et la plus complète. L'*Essai* comprend en effet une logique critique, une psycho-

logie rationnelle et des principes de la nature. *La Science de la morale* s'y ajoute.

On a voulu voir, malgré lui, une rupture de sa pensée avant et après cette période centrale. La rupture est peut-être plus dans l'expression superficielle que dans l'esprit.

Nous nous arrêterons, en tout cas, à l'étude de sa philosophie la plus classique. C'est elle qui marque un aspect essentiel de la pensée française au XIXe siècle. L'*Essai de Critique générale*, *la Science de la morale*, voilà où il convient d'aller chercher les traits principaux du Néo-Criticisme.

Il faut, nous l'avons vu, dépasser le positivisme. Les sciences réclament une justification. Cette justification ne peut se trouver que dans l'étude de leur instrument. L'analyse de la conscience servira de point de départ à cette nouvelle philosophie qui veut être critique.

Cependant, la conscience ne nous offre pas seulement l'instrument de la connaissance, mais encore son contenu. Ce qui nous apparaît immédiatement en elle, c'est à la fois elle-même et ce dont elle « prend conscience ». Elle est tournée, en même temps, vers le dedans et vers le dehors. Ses éléments ont un double aspect nécessaire : ils sont *représentatifs* d'un objet, et ils sont cet objet même *représenté*. Et l'objet ne saurait avoir d'existence que par sa représentation en une conscience. Et la conscience ne saurait avoir d'existence distincte de celle des objets qui l'occupent. Il n'y a donc rien à chercher en deçà ou au delà de ces phénomènes qui nous apparaissent immédiatement, pour la raison qu'il nous est impossible de rien concevoir en dehors d'eux, et que le mot de substance ne peut prendre pour nous une signification. L'individualisme concret de Renouvier s'affirme déjà dans ce premier temps du système.

L'objet réclame cependant une certaine stabilité

que ne saurait lui fournir, semble-t-il, une conscience, en ce qu'elle a d'immédiat et d'individuel. Où trouver, sans dépasser le phénomène, cette indépendance à l'égard du sujet ? La science positive a fourni la réponse. Le « noumène » de Kant devient inutile, puisque la loi, ou, si nous prenons le temps comme variable indépendante, la *fonction*, jouent le même rôle, sans s'accompagner du même mystère. La solidarité permanente entre deux phénomènes les dégage de toute solidarité avec une conscience individuelle et leur confère indépendance et stabilité.

Parmi ces lois et ces fonctions il en est de plus générales que les autres, et qui semblent s'appliquer à tous les phénomènes de notre expérience. Telle est la nouvelle signification que prend la *catégorie* dans la philosophie de Renouvier : on peut la considérer comme essentielle, non seulement au représentatif, à la conscience-sujet, mais aussi au représenté, à la conscience-objet.

Nous voyons, par exemple, qu'un phénomène n'est jamais quelque chose d'isolé. En disant qu'il est tel, nous pensons en même temps qu'il n'est pas tel autre : la *relation* est la première et la plus abstraite des catégories.

Un phénomène est simple ou multiple, et correspond toujours à une multiplicité déterminée, à un *nombre*.

Un phénomène se passe toujours en un lieu donné, déterminé par des points définis, en un temps donné, déterminé par deux instants ; il appartient à un genre, dont, par un caractère différentiel, il constitue telle espèce ; il évolue, ou, simplement, il dure de telle ou telle façon : *position*, *succession*, *qualité*, *devenir*, sont donc également des déterminations générales de la conscience.

Un phénomène, d'autre part, est toujours tenu pour capable d'en amener un autre à sa suite, qui, de son

côté, était d'avance capable d'être amené. Et c'est sous ce double aspect qu'il faut considérer la *causalité*.

De plus, cette liaison peut être conçue en sens inverse, le premier des deux phénomènes se produisant pour réaliser le second. Mais, en nous plaçant ainsi au point d'arrivée de ce devenir, nous lui donnons un dessin aux lignes arrêtées, qu'il n'avait pas tout à l'heure : une cause est capable d'effets divers ; un moyen n'est la cause que d'une seule fin. La *finalité* est une causalité renversée, et, par là même, déterminée.

Et, puisque les phénomènes revêtent nécessairement un double aspect, puisqu'ils ne peuvent être autrement que représentatifs et représentés, si nous voulons donner quelque réalité aux phénomènes en eux-mêmes, si nous croyons que l'indépendance qu'ils manifestent doit se confirmer en dehors de nos représentations, il faudra les concevoir, eux aussi, non seulement comme représentés, mais aussi comme représentatifs. La loi leur donne bien une permanence, mais une permanence quant à nous. Si le phénomène n'était que parce qu'il nous apparaît, sans que rien ne pût lui apparaître, il ne serait que par nous et en nous. La permanence des lois de la nature serait celle d'un rêve bien lié. L'existence sans conscience est un néant. Il faut donc, à quelque degré, accorder à tout phénomène une conscience, une *personnalité* dans la mesure même où nous le pensons comme objet.

Dépassons maintenant l'immédiat. Allons au delà de nos représentations et de leurs lois les plus générales. « Prenons conscience de notre conscience » par la réflexion. Nous serons amenés à établir quelque différence de valeur entre nos catégories. Pour que la pensée se développe, il ne faut pas qu'elle se nie elle-même. Le principe de contradiction, seul, doit être nécessairement accepté, si l'esprit veut dépasser, par son propre effort, l'apparence. Et la catégorie qui,

seule, dans son application immédiate, entraîne l'usage du principe de contradiction, est la catégorie du *nombre* La négation de cette « loi du nombre » ne réclamerait pas seulement de nous une conception impossible, dont l'expérience de notre conscience ne nous fournirait aucun exemple, mais une conception absurde, où il nous faudrait nier ce que nous affirmons, détruire nous-mêmes notre pensée. Si nous distinguons des phénomènes, il nous faut les distinguer comme une multiplicité déterminée, sans quoi nous dirons à la fois qu'ils peuvent et ne peuvent pas être comptés. Ils peuvent être comptés, s'ils sont distincts ; ils ne le peuvent pas, si leur multiplicité n'est pas déterminée, parce que, alors, par définition, elle ne pourra jamais correspondre à aucun chiffre donné. Les arguments sont variés en faveur de cette nécessité du nombre et de cette contradiction de l'infini. Mais, toujours, l'argumentation essentielle revient à dire : le réel peut être compté. Un nombre correspond donc à tout ce qui est donné. Et un nombre est nécessairement fini. Le réel est donc lui-même nécessairement fini, et les conséquences de cette première conclusion sont multiples : il y a un premier commencement à la série des événements passés puisqu'ils sont en nombre fini ; il y a une limite à l'univers présent puisque les phénomènes qui le composent sont en nombre fini ; il n'y a pas de substance spirituelle, qui serait la réalisation d'une puissance indéterminée ; il n'y a pas de substance matérielle, pas d'étendue ni de temps continus, qui impliqueraient la divisibilité à l'infini. Et surtout, il peut y avoir des premiers commencements ; la liberté n'est pas un scandale logique, puisque le passé de l'univers implique lui-même un commencement absolu.

La démonstration affecte une grande rigueur formelle. Est-ce à une ontologie que nous allons aboutir, et avons-nous affaire à un système de logicien ?

Remarquons tout d'abord que les résultats de l'argumentation contre l'infini sont des résultats négatifs ou incomplets : limitation du monde ; négation de la substance, des continus spatiaux et temporels; possibilité de la liberté. La logique n'est peut-être pas capable d'aboutir à des conclusions mieux définies.

Remarquons surtout que la seule pensée logique ne nous a pas conduits jusque-là. C'est toujours en deux temps que se fait la démonstration de la loi du nombre : on affirme d'abord, plus particulièrement que toute autre, la catégorie du nombre : tous les phénomènes peuvent être comptés. Puis, on prouve, par le principe de contradiction, qu'elle exclut l'infini. Il y aurait quelqu'illusion à croire que c'est la catégorie elle-même qui s'établit sur le principe de contradiction, ou encore qui se démontre de façon quelconque. Elle n'a pas une valeur logique différente des autres catégories, et dépend de la seule analyse de la conscience. Renouvier ne s'y est d'ailleurs pas trompé, et la liste des catégories est établie avant que la critique de l'infini soit construite.

Et comment vérifier la valeur de cette liste ? Est-elle complète ? Est-elle rigoureuse ? Comprend-elle les lois de tous les phénomènes ? S'applique-t-elle à tous ? La seule réponse possible est dans l'assentiment du lecteur, ou dans le refus de cet assentiment. De même que, pour connaître la vérité, le Socrate des dialogues platoniciens procédait par interrogations, et s'en remettait aux réponses successives de ses interlocuteurs, de même Renouvier nous dit que le seul critérium possédé par l'esprit, parce qu'il n'est pas extérieur à l'esprit, c'est l'affirmation « oui, c'est bien cela », faite par notre propre conscience, et, au besoin, confirmée par celle d'un autre (v. *Essai*, I, p. 180).

Nous voici amenés à une théorie de la connaissance bien différente de celle que nous pouvions attendre tout à l'heure : une connaissance où toute la vie de

l'esprit intervient, et où le principe de contradiction lui-même peut être accepté ou refusé. Sans doute est-il raisonnable de se conformer à ce principe, et si l'on veut une pensée cohérente, qui progresse au lieu de se nier, il faut l'accepter. Mais il n'en dépend pas moins d'un assentiment volontaire. L'intelligence pure ne saurait nous conduire à cette affirmation première. L'expérience en a été faite, et par Hégel, et par Renouvier lui-même, lors de ses premiers essais. La philosophie sceptique est la seule qui se tienne dans une attitude rigoureusement rationnelle, si la raison ne consent à s'incliner que devant une vérité entièrement reçue, et nullement recherchée. Il n'y a pas d'évidence irrésistible, dès qu'on dépasse l'immédiat de la conscience. Il y a toujours une appréciation des preuves, appréciation dont la conclusion n'est jamais prédéterminée, et qui est toujours variable individuellement. « Il y a des individus certains, il n'y a pas de certitude », dit Renouvier.

La solidarité de tous les éléments de la conscience est à l'origine de cette théorie. On n'affirme pas seulement parce que l'on sait, mais parce qu'on décide d'arrêter, à un moment donné, l'approfondissement d'une question. Et cette question n'a même été approfondie jusque-là que parce qu'on s'y intéressait suffisamment pour faire l'effort d'une telle recherche. Dans toute conscience, si intellectuelle qu'on la suppose, il y a passion et volonté, ce n'est pas l'intelligence qui apprécie : elle montre. Et, si nous voulons attendre qu'elle force absolument notre jugement, ce jugement, comme celui des sceptiques, restera éternellement en suspens.

La question de la certitude est, on le voit, une question de psychologie générale. En particulier, l'élément volontaire joue, dans le jugement, un rôle essentiel, qui rend compte, pour la plus grande part, des variations individuelles de la connaissance ? De quelle nature

est cet élément volontaire ? Et peut-on se faire une opinion parfaitement établie sur le problème que nous venons de poser, sans poser en même temps le problème solidaire de la liberté humaine ?

La liberté n'est pas absolument indispensable pour rendre compte de ce qui nous apparaît comme individuel dans la connaissance. Le déterminisme admet fort bien que des éléments variés, motifs, désirs ou impulsions, différents en chaque individu, collaborent avec l'intellection dans le jugement. Toutefois, le jugement vrai sera celui où l'intellection seule nécessitera la réponse. Mais comment le distinguer des autres ? A la nécessité plus impérieuse de la réponse ? La nécessité ne saurait comporter de degrés. Si celui qui formule l'erreur et celui qui formule la vérité sont également entraînés à juger comme ils jugent, il sera tout à fait arbitraire de choisir entre leurs jugements.

Au contraire, l'hypothèse de la liberté ne met pas ainsi toutes les croyances sur un même plan. Admettre la liberté, c'est admettre l'efficacité créatrice de l'effort. Dans la recherche intellectuelle cet effort apparaît ; parce qu'il veut le vrai, il éclaircit progressivement les questions, et apporte une satisfaction de plus en plus grande à la conscience. Les motifs de conclure s'accumulent et se renforcent. On ne saurait dire qu'ils déterminent la conscience à les agréer, car ils ne se distinguent pas d'elle. Mais ils sont une conscience qui *se* détermine à bon escient. Et c'est en cette auto-détermination que consiste la liberté. Il n'y a pas de critérium de vérité, pas de procédés capables d'être isolés, de notions extérieures à l'esprit qui les pense, dont on puisse dire qu'ils obligent notre jugement. C'est nous qui sommes les seuls juges qualifiés de notre vérité, parce qu'elle doit être intégrée à la vie même de notre esprit pour que nous puissions l'apprécier assez intimement. Ce n'est donc pas décider arbitrairement que

décider librement, tout au contraire. Nous sommes libres, dans la recherche du vrai, de demander toujours davantage à nos preuves, et de suspendre notre jugement aussi longtemps que leur degré de force démonstrative nous paraîtra insuffisant. Renouvier, qui ne l'a pas voulu, est alors bien près de parler comme Descartes dans *la quatrième Méditation*. Mais, et voici une distinction profonde qui s'établit avec le rationalisme cartésien, cette perfection recherchée dans la preuve n'a rien d'absolu. Il n'est pas de moments où l'esprit se trouve complètement déterminé par ses motifs.

Il y a une croyance supérieure, mieux fondée, et qui pourtant est en continuité avec toute croyance : il n'y a pas de certitude sans degrés, pas d'évidence. Le vrai n'est que le plus probable.

On voit, dès lors, comment, seule capable de justifier une distinction de la vérité et de l'erreur, l'hypothèse de la liberté permet aussi d'exposer, en l'éclairant, toute la théorie de la connaissance qu'une première observation des faits nous avait conduits à admettre tout à l'heure. L'individualisme de notre vie intellectuelle n'est pas un simple accident. Il correspond, dans l'hypothèse de la liberté, à la nature même de la pensée. Tout d'abord, les variations individuelles dans l'erreur, que les partisans de la nécessité expliquaient par des états propres, sans doute, à l'individu, mais déterminés par le concours de séries causales intégrées à l'ordre universel, peuvent ici compter l'individu comme principe de détermination.

Mais aussi, et surtout, jusque dans la connaissance du vrai, la pensée reste individuelle, parce qu'elle n'atteint pas l'évidence. L'évidence, en effet, est un état qui doit se distinguer absolument des autres états intellectuels, si la certitude se distingue de la croyance autrement que par degrés. Or où trouver cette distinction entre des états également libres ? Une évidence,

c'est la certitude imposée par l'idée, et imposée absolument, cet absolu étant le seul signe distinctif possible. C'est la vérité qu'on ne peut nier que verbalement, mais dont on ne peut penser la négation. Dans une telle théorie de la connaissance, il est permis d'admettre que cet état de certitude est recherché librement ; mais, cet état une fois atteint, ne faut-il pas renoncer à toute liberté ? Sans doute, il est loisible de dire encore qu'on est « d'autant plus libre qu'on est mieux déterminé », si l'on veut dire justement que cette contrainte de l'intelligence a été librement et raisonnablement recherchée. Mais, dans cette contrainte elle-même la vérité de l'idée s'impose à l'esprit qui la considère, et il reste seulement libre de la considérer ou de s'en détacher. Si la liberté est une autodétermination de l'individu, il va de soi qu'elle n'est plus, après que l'individu s'est déterminé à aller se perdre dans la raison universelle. Ainsi, en distinguant la croyance rationnelle de l'évidence, notre connaissance reçoit une interprétation plus profonde de son individualisme. Son principe se détache complètement de l'ordre du monde et la liberté paraît dominer la vie intellectuelle.

La liberté est-elle, pour cela, démontrée ? Non, sans doute. Nous avons vu seulement que nous avions besoin d'elle pour croire à la vérité. Pouvons-nous, d'ailleurs, touchant la liberté, obtenir une conclusion nécessaire ? Évidemment non, puisque, par hypothèse, elle nie une telle nécessité. Toutefois les faits psychologiques apparaissent souvent à la conscience comme se déterminant eux-mêmes. Cette croyance n'a rien d'absurde, nous l'avons vu, puisque la notion d'une série indépendante de l'univers, la notion d'actes qui seraient des premiers commencements, ne viole pas le principe de contradiction. Et non seulement il nous faut la liberté pour croire à une vérité distincte de

l'erreur, mais il nous la faut encore pour croire à une loi morale, qui s'adresse à une conscience responsable, et qui prescrit un devoir distinct du fait. Comment parler de responsabilité dans les actes individuels, s'ils font partie de l'ordre du monde ? Et comment parler de devoir, si la volonté des personnes morales ne peut être créatrice ?

Tant d'arguments, et de tels arguments, sans être absolument décisifs, pèsent fortement sur notre décision. Nous *voulons* fonder en droit notre vie intellectuelle et notre vie morale. C'est pourquoi nous sommes conduits à « affirmer librement notre liberté ».

Nous voici donc hommes libres, et c'est pour les besoins d'une théorie de la connaissance que nous avons dû accepter de l'être. Mais nous avons vu, en même temps, qu'on ne pouvait pas isoler la vie spéculative de la vie pratique, et, bien plus, qu'il n'y avait pas de vie purement spéculative. Quelle sera donc cette vie pratique, dont toute l'activité spirituelle dépend ?

L'idée du devoir, et, par suite, la notion de responsabilité individuelle ont entraîné notre croyance à la liberté. Comment cette liberté s'exercera-t-elle ?

Renouvier ne va pas, à la suite de Kant, rejeter l'acte libre dans un monde intelligible distinct du monde sensible. La liberté du Néo-Criticisme ne saurait se placer en dehors des phénomènes et de leurs lois, qui sont tout le réel. Renouvier n'a pas rejeté l'analyse de la conscience lorsqu'il a cherché à atteindre une auto-détermination psychologique. Il s'est trouvé cependant obligé de dépasser cette analyse, et de postuler la liberté. C'est que, lorsque nous rencontrons l'acte libre, nous n'avons aucune garantie possible contre une illusion de notre conscience : ce qui nous apparaît immédiatement apporte avec soi la seule certitude possible, mais seulement en tant qu'apparence, en tant qu'immédiat. Le rapport de causalité que cherche à

définir une théorie de la liberté n'est pas une apparence, n'est pas un immédiat. Il ne s'en réalise pas moins dans les faits, sans quoi il ne se réaliserait pas. L'autonomie d'une telle morale sera donc profondément distincte de l'autonomie kantienne. De part et d'autre, la volonté morale est libre, parce qu'elle se donne sa loi : son acquiescement est celui de la raison pratique à ses propres exigences. Mais, chez Renouvier, l'assentiment à la maxime universelle qui formule tout devoir est un assentiment où chaque individu fait l'expérience de sa liberté. Chez Kant, c'est une déduction fondée sur la notion d'être raisonnable, sur la notion de fin en soi, qui établit cette liberté.

L'individu fait l'expérience de sa liberté, disions-nous pour marquer la nature concrète d'une telle expérience. Toutefois, la loi morale ne perd rien de son universalité, et, disions-nous aussi, l'acquiescement de la volonté se confond avec l'accord de la raison pratique et de ses lois. Que penser, dans un tel système, d'une raison pratique universelle? Et comment l'individu, auquel la pensée de Renouvier se trouve si fort attachée, va-t-il rejoindre la personne, et perdre son point de vue original ? Nous savons que, de ce point de vue, la vie intellectuelle ne lui a pas permis de se détacher. C'est une liberté individuelle qui fait accepter la vérité. En quel sens cette liberté peut-elle devenir personnelle pour accepter le devoir ? En un sens purement formel. Et, sans doute, cette universalité pratique se réalisait déjà dans le domaine spéculatif. C'était une même bonne volonté, un même effort méritoire vers le vrai, qui servait de règle à toutes les consciences, et empêchait une croyance libre d'être arbitraire. Mais la préoccupation intellectuelle de l'objet n'avait retenu que la variété indéfiniment possible des croyances. Si, dans le jugement, nous ne considérons que l'acte volontaire, nous entrons alors dans la vie morale. La

diversité des individus fait place à l'équivalence des personnes. Et cette équivalence est le fondement de la vertu essentielle : la justice.

La morale, toutefois, n'est pas que formelle. Sa nature concrète et son contenu se manifestent, dans le système néo-criticiste, par la place que prennent les fins, particulières à chacun de nous, et distinctes des lois universelles qui les ordonnent. Il faut tenir compte des faits, et les désirs que chacun ressent sont des faits. C'est dans ce domaine de l'expérience que s'applique la législation morale. Le rôle de la raison se bornera à établir, entre ces désirs, une hiérarchie, en vertu d'un principe qui les dépasse.

De même, les sentiments ne sont pas étrangers à toute moralité. Ils contribuent à faire l'individu concret, que la personne domine par sa volonté. L'unité de la loi morale n'empêche donc pas la diversité des actes moraux. Et il faut comprendre sans doute ainsi la diversité toujours possible de nos jugements, puisque nos jugements sont des actes. La recherche de la vérité est un cas particulier de la vie pratique. Il n'y a donc pas d'œuvre purement spéculative dans une telle philosophie.

Et quand Renouvier s'interroge sur la nature du monde, telle que peut nous la faire connaître l'étude des divers phénomènes, il n'atteint que des croyances.

Toujours est-il que ces croyances devront se justifier et mériter le titre de rationnelles. Les mathématiques reposent sur des postulats. La physique opère par inductions. Les unes et les autres admettent sans discussion les mêmes thèses de réalité que le sens commun : l'existence d'un ordre objectif, d'un monde extérieur, d'un système immuable de lois. Mais les sciences se rencontrent avec les faits. Elles ne sont donc pas sans donner des justifications très sérieuses

de l'objectivité à laquelle elles prétendent, et leur probabilité est d'un ordre supérieur.

Une discontinuité entre les ordres de phénomènes, comme entre les phénomènes eux-mêmes, voilà ce que voulait l'analyse de la conscience, dans la mesure même où elle devait permettre la démonstration de la loi du nombre. Cette discontinuité, Renouvier va la retrouver par une autre voie : par l'examen des sciences. Tout passage continu de la mécanique à la physique, de la physique à la chimie, de la chimie à la biologie, tiendra, selon lui, à une explication superficielle, abstraite et symbolique du réel.

Nous n'avons pas à le suivre dans cette revue des différents ordres de phénomènes. Qu'il nous suffise seulement de voir par un exemple à quel point de vue il se place dans sa critique des sciences. Nous essaierons de mieux définir ainsi la position de sa philosophie par rapport aux méthodes positives.

La biologie, nous dit-il, n'est pas une physico-chimie plus complexe. Il y a une différence qualitative entre des réactions *in vitro* et l'organisation progressive d'un animal. Pourtant on croit toujours, dans certains milieux scientifiques, à la possibilité d'une génération spontanée. Pourtant encore il y a une chimie biologique qui vient de se créer.

Mais que prouveraient les faits de génération spontanée, s'ils étaient bien établis ? Ils montreraient seulement qu'à un moment donné certains phénomènes, d'une certaine nature, succèdent à d'autres phénomènes, d'une autre nature. Ils ne les réduiraient pas pour cela les uns aux autres. Et que prouvent les synthèses organiques accomplies par un Berthelot ? Simplement l'unité de nature entre la matière des êtres vivants et toute matière. A aucun degré elles ne rendent raison de la structure propre à ces êtres, structure dont l'harmonie s'affirme non seulement dans son

état d'achèvement, mais aussi et surtout dans sa création progressive.

Dans cette conception de la biologie, Renouvier se réclame de Claude Bernard. Il ne faudrait pas confondre, cependant, le point de vue du philosophe avec celui du savant. Tous deux s'accordent à voir, dans l'organisation, le propre de la vie ; dans la formation des organes (soit par le développement de l'embryon, soit par la nutrition assimilatrice de l'adulte), la manifestation même de ce pouvoir organisateur. Tous deux considèrent les phénomènes biologiques comme procédant d'un principe d'explication à double sens : passage de la cause à l'effet, ou de la fin aux moyens. Tous deux insistent sur la correspondance rigoureuse entre cette causalité physico-chimique et cette finalité organique. Mais Claude Bernard ne s'intéresse qu'à la fécondité des méthodes mécanistes, qui retirent tout mystère des sciences de la vie, et livrent toutes les manifestations de cette dernière, même les plus créatrices, à l'investigation méthodique et positive : « Les phénomènes d'organogenèse ou de création organique ne sont donc ni plus ni moins mystérieux que tous les autres. Ils résident dans des éléments histologiques caractérisés, et ils ont leurs conditions physico-chimiques bien déterminées [1]. » « La vie est une cause première qui nous échappe comme toutes les causes premières, et dont la science expérimentale n'a pas à se préoccuper ; mais toutes les manifestations vitales, depuis la simple contraction musculaire jusqu'à l'expression de l'intelligence et à l'apparition de l'idée créatrice organique, ont chez les êtres vivants des conditions physico-chimiques d'existence bien déterminées que nous pouvons saisir et sur lesquelles nous

(1) Le problème de la physiologie générale (1867), publié en 1906 dans la *Science expérimentale*, p. 132.

pouvons agir pour régler les phénomènes auxquels président les éléments histologiques[1]. »

Renouvier, au contraire, se place au centre même du phénomène. L'abstraction serait trop grande, en ce domaine, de définir le réel par ses seules conditions d'existence, et la considération du propre de la vie va même jusqu'à prendre chez lui une valeur méthodologique : « Quant à l'expérience biologique, elle n'a plus pour sujet les réactions chimiques qu'autant que celles-ci intéressent la composition et le fonctionnement des organes » (sans doute veut-il exclure ici leur formation), « et elle devient nécessairement expérience sur le vivant, quand c'est sur les lois de la vie que porte l'investigation et que doivent porter les conclusions[2]. »

Le double aspect de la causalité se manifeste en tout phénomène ; déjà, en physique, il y avait des efforts, des attractions, une certaine finalité. L'aspect mécanique des faits considérés ne les représentait pas intégralement : il n'était que leur condition. L'abstraction n'est plus possible en biologie : elle nous laisse trop loin du réel dans ce qui le caractérise. Le « rapport de causalité renversé » nous fournit, en quelque sorte, le « dedans » du phénomène. Si nous nous rappelons que, pour être, il ne suffit pas d'être représenté dans une conscience, mais qu'il faut aussi être représentatif pour sa conscience, nous comprenons comment l'interprétation de toute la nature peut être faite à un double point de vue. Nous comprenons aussi que, les phénomènes procédant par synthèses successives, les premières synthèses étant les éléments, les conditions des suivantes, chaque synthèse nouvelle marque un pas distinct. Chaque synthèse nouvelle marque aussi un

(1) *Ibid.*, pp. 137-138.
(2) *Principes de la nature*, I, pp. 204-205.

degré plus grand de complication, et son unité réclame de plus en plus d'être considérée en elle-même, au lieu d'être résolue en ses éléments. Ce sont ces premières exigences finalistes, en parfait accord cependant avec toute explication mécaniste, qui nous ont été manifestées par les phénomènes de la vie.

Telles sont donc les croyances permises par les faits, mais qui les débordent singulièrement.

Les sciences comportent cependant les plus solides justifications, mais il y a des justifications moins solides, et qui ont pourtant quelque valeur. Il y a des croyances simplement raisonnables, mais qui ne se distinguent pas essentiellement des croyances rationnelles.

C'est ainsi qu'il nous est permis de former quelque conjecture sur notre destin dernier, et de fournir au problème philosophique essentiel la réponse qu'il peut comporter. Rien ne nous assure une vie future, mais seule cette vie future donnerait à la morale, dans le monde, une signification harmonieuse. Sans céder à la tentation de s'accorder, avec trop d'assurance, un destin aussi ardemment désiré, Renouvier tient compte cependant, tout en le mesurant, du degré de vérité garanti par cet appel à la finalité interne de la nature. Une certaine probabilité peut être consentie à la croyance populaire en une immortalité qui serait la survivance de cette conscience que nous fait connaître notre expérience actuelle : à la croyance en un ou plusieurs dieux, qui ne seraient que des hommes supérieurs. Ces « bons dieux » du peuple n'auraient rien de commun, surtout, avec les conceptions abstraites des métaphysiciens et des théologiens. De telles croyances ne bouleversent pas complètement l'ordre de l'univers, tel que nous le voyons réalisé autour de nous. En s'accordant avec ses aspects et ses procédés habituels, elles l'achèvent, et font aboutir à

une fin l'existence des lois morales dans les consciences. C'est ainsi qu'une philosophie du probable permet de déterminer une mesure capable de justifier, en toute honnêteté intellectuelle, les espoirs si ardemment conçus par le jeune Charles Renouvier, lorsqu'il décida de consacrer sa vie au problème de sa destinée. Comparable à Spinoza, qui fit de la philosophie l'instrument de recherche pour son salut, Renouvier, cependant, a transposé l'entreprise en termes, non pas positifs, mais d'allure positive. Il souhaite, et il trouve, un salut mesuré et concret, une immortalité qui se représente à l'image de la conscience phénoménale, et qui se fonde sur une argumentation toute relative. C'est à cette vie individuelle et concrète qu'il était avant tout attaché. C'est à elle qu'il faut demander, croyons-nous, la signification la plus générale et la plus profonde de sa pensée. Une philosophie de la liberté, et une liberté, principe d'individuation, tel est sans doute le double point de vue le plus central que l'on puisse prendre sur le système. Renouvier réduit le réel au phénomène : n'est-ce pas le phénomène qui lui donnera le monde discontinu dans lequel pourra s'insérer l'acte libre? Son analyse atomistique de la conscience permettra d'exclure l'infini, et de laisser place aux premiers commencements. Sa théorie de la connaissance, enfin, va nous montrer l'individu créant sa vérité, malgré tout son respect des données intellectuelles. Et cette responsabilité individuelle de la connaissance, c'est la liberté qui l'établit. Le probabilisme de Renouvier dérivera bien plus de la considération du sujet que de l'objet, ou, pour parler son langage, du représentatif que du représenté. Ce sont les degrés d'efforts vers le vrai qui marquent les degrés du probable. Renouvier ne veut pas seulement échapper au panthéisme réaliste où l'aurait conduit la substance ; il veut échapper aussi à la fusion des individualités intel-

lectuelles dans l'universelle raison ; il veut échapper à ce qu'on pourrait appeler un panthéisme des consciences. On pouvait parvenir par une autre voie à cette conception d'une vérité progressive. On pouvait, comme Cournot, la tirer de la considération de l'objet tel qu'il apparaît à une raison complexe. Mais c'est à une tout autre formation de pensée qu'il faudra alors en référer. Ici nous avons affaire avant tout, et en dépit d'un contact prolongé avec les disciplines scientifiques, à une œuvre d'inspiration morale, et qui vise un but pratique.

Responsable de sa vie intellectuelle, responsable de sa vie morale, l'homme libre devra cependant, par la valeur formelle de sa volonté, dépouiller l'individu et atteindre la personne. Ici encore, le contenu de ses actes, les fins particulières qu'il poursuit et qu'il doit poursuivre, maintiendront son originalité. Mais nous comprenons comment cette originalité, qu'il ne peut jamais perdre, n'ordonne pas seule ses actes ; comment, sans qu'il y ait de vérité ni de bien absolus, il y a cependant une manière absolue de penser juste, et d'agir droit. Il y a l'effort loyal qu'il faut faire.

A ses derniers moments, et en présence du redoutable problème qui avait absorbé sa vie, Renouvier a montré par l'exemple comment l'individu devait rejoindre la personne. « J'ai peur du vieil homme », disait-il dans ses derniers entretiens avec son disciple Prat ; « le vieil homme ne veut pas mourir ». Le vieil homme pourtant a cédé devant le philosophe. Avec une sérénité parfaite, et en présence même de l'inconnu, il parle de la résurrection seulement probable. Après avoir soumis, dans sa philosophie qui fut toute sa vie, son angoisse individuelle de la mort à la volonté de comprendre de façon désintéressée la destinée humaine, après avoir eu, dans son système, le courage de résister à la conclusion facile et tentante, à la cer-

titude trop vite acquise de l'immortalité désirée, il maintient, devant la mort, le même désintéressement et le même courage. Pendant neuf jours, il parle avec lucidité et force de pensée des problèmes les moins immédiatement reliés à la fin précise qui le hante : il parle du finitisme, des catégories, de l'idée d'espace. Il se maintient, dans ses préoccupations morales, sur le plan le plus général, le plus élevé : il s'inquiète du sort de ses idées, de la philosophie, de la société. Il allait enfin poser le problème essentiel. « J'ai parlé plus longtemps que je ne voulais », disait-il le 31 août. « Demain, si j'ai un peu de souffle, je te ferai part de quelques idées que je crois intéressantes sur la nature de Dieu et sur l'immortalité. » « Le lendemain », ajoute Prat, « à 8 heures 45, sans agonie et presque sans souffrance, le sage mourait. »

« Le sage » sans doute, si la sagesse consiste à régler ses jours sur les conclusions d'une méditation parfaitement sincère, et approfondie sans relâche par une pensée désintéressée.

IV

COURNOT

Par Mme L. PRENANT,

Agrégée de Philosophie.

De quelle manière Cournot a-t-il conçu et réalisé cette philosophie critique, issue des sciences positives, dont nous avons essayé de définir les principaux caractères dans l'œuvre de Renouvier ?

Bien plus que Renouvier, Cournot doit à son origine scientifique la marque propre de sa pensée. Il était d'ailleurs un savant tout autant qu'un philosophe. La liste de ses ouvrages, à cet égard, est significative. On y voit :

d'une part, un *Traité élémentaire de la théorie des fonctions et du calcul infinitésimal* (1841),
une *Exposition de la théorie des chances et des probabilités* (1843),
et *De l'origine et des limites de la correspondance entre l'algèbre et la géométrie* (1847) ;

d'autre part, des *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses* (1838),
les *Principes de la théorie des richesses* (1863),
et une *Revue sommaire des doctrines économiques* (1876) ;

et enfin, un *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique* (1851),
un *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* (1861),
des *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes* (1872),
et *Matérialisme, vitalisme, rationalisme* (1875).

La carrière officielle de Cournot fut celle d'un mathématicien. Reçu à vingt ans, en 1821, à la section des sciences de l'École normale, il en sortit l'année suivante : l'école avait été dissoute pour raisons politiques. Pendant dix ans, Cournot accepta les charges de secrétaire et de précepteur chez le maréchal Gouvion Saint-Cyr, afin de pouvoir continuer, dans cette situation modeste, ses travaux personnels. Il passa sa thèse de doctorat ès sciences, et écrivit plusieurs articles qui furent remarqués par Poisson. Ce fut l'origine de la carrière universitaire qu'il devait entreprendre et suivre régulièrement. Professeur d'analyse et de mécanique à Lyon, recteur à Grenoble, inspecteur général de 1836 à 1854, recteur à Dijon sous le Second Empire, il prit sa retraite en 1862, et demeura dès lors à Paris, où il mourut le 30 mars 1877.

Cournot n'eut rien d'un chef d'école. Modeste et s'excusant auprès du lecteur de l'austérité scientifique de ses écrits, il devait passer inaperçu d'un public habitué à la rhétorique facile et audacieuse de l'Éclectisme.

La philosophie de Cournot, à vrai dire, ne s'offre pas sous la forme d'un système parfaitement dégagé. C'est progressivement, au contact même des exemples tirés des sciences, que les idées essentielles s'établissent, s'organisent et finissent pas former une vue d'ensemble sur le monde et sur la manière dont nous pouvons le connaître. Sous cette forme discrète, l'unité

d'une pensée n'éclate pas de prime abord. C'est la philosophie contemporaine, familiarisée avec la méthode de Cournot, qui a su apprécier toute l'originalité, toute la vigueur concrète, toute la fécondité de cette pensée, dont nous allons essayer de retracer les traits fondamentaux.

Cournot, pour étudier la valeur de la connaissance, ne part pas, comme Kant, d'une analyse abstraite de la conscience. C'est dans l'œuvre même de l'esprit humain, dans l'élaboration scientifique, qu'il va rechercher la nature de l'instrument, et essayer d'évaluer sa puissance.

L'étude des différents ordres de phénomènes implique l'usage d'un certain nombre d'idées distinctes. La dynamique, par exemple, se sert de la notion de force, dont ne se servait pas la cinématique. Il nous faudra voir si cette succession d'idées peut, ou non, être simplifiée. Certaines réductions à des termes plus généraux ne peuvent-elles être accomplies ? Ne peut-on rendre raison de tous les phénomènes mécaniques en termes de cinématique ? De tous en phénomènes chimiques en termes de mécanique ? Ou, au contraire, une bonne pratique scientifique ne doit-elle pas renoncer à ces réductions ?

Mais que faut-il entendre par « bonne pratique scientifique » ? Une pratique qui se garde de l'abus de l'hypothèse. Et il y a abus :

1° Quand un certain équilibre entre le fait et l'idée n'est pas respecté. Nul n'avait vu alors aussi bien toute la part indispensable de l'élaboration rationnelle du fait par l'idée dans la science expérimentale. « Le fait particulier a souvent besoin d'être interprété et précisé par la théorie. » (*Matéralisme*, *vitalisme*, *rationalisme*, p. 27.) « Il peut être opportun de dire... à quel point sont dégagés des impressions sensibles, sont voués au culte de l'idée pure, ces matérialistes par état que l'on

appelle physiciens ou chimistes. » (*Id.*, p. 47.) Mais nul ne se méfiait davantage des hypothèses qui perdaient trop, pour vivre par elles-mêmes, le contact nécessaire avec les faits. (*Id.*, pp. 32, 104.) La notion de mesure, le sens de l'équilibre, l'appel, pour tout dire, à un certain tact rationnel, marque déjà de son caractère essentiel l'esprit scientifique selon Cournot.

2° Il y a encore abus quand l'hypothèse n'est pas orientée dans le prolongement d'une direction indiquée par l'évolution de la science considérée. Par exemple, « *plus* les sciences qui ont pour objet le monde physique font de progrès, et *mieux* elles s'ordonnent conformément au principe ou à la maxime de l'immutabilité des lois physiques dans le temps. » (*Id.*, p. 80.) C'est tout l'inverse en biologie. (*Id.*, pp. 115, 116, 117.) Il faut donc tenir compte de tendances, et les distinctions tranchées et absolues ne sont pas les seules qui soient rationnellement légitimes.

3° Il y a abus, enfin, quand l'hypothèse ne présente pas l'ensemble de qualités qui lui permettent de donner satisfaction aux exigences fondamentales de la raison; quand elle n'apporte pas aux phénomènes le maximum d'ordre, c'est-à-dire d'harmonie, d'unité, de fécondité. (*Id.*, p. 14.)

Ces exigences préalables de méthode seront d'ailleurs justifiées plus tard, lorsque, après avoir étudié les différentes notions réclamées par l'étude successive des différents ordres de phénomènes, nous considérerons enfin l'esprit humain dans sa discipline la plus élevée, la « logique supérieure » de Cournot, qui a pour objet l'activité rationnelle elle-même.

Dans cette critique générale des sciences qui est le fondement de sa philosophie, Cournot distinguera des « assises successives », des plans nettement distincts, qui différencient les phénomènes et en rendent raison par des notions irréductibles.

La première assise correspond au monde de la matière, aux phénomènes mécaniques et physico-chimiques. Mais, à l'intérieur de ce premier groupe, on peut distinguer encore des séries hétérogènes.

La science positive nous fournit d'abord la notion de *masse mécanique absolument constante*, exprimée par la constance relative du poids, et traduction de l'idée métaphysique de substance.

Mais la seule notion de la masse et de ses positions successives est-elle capable de rendre compte de tous les phénomènes de mouvement ? Non, sans doute, si nous ne voulons pas négliger ce qu'il y a de véritablement spécifique dans certains de ces phénomènes. La tension du fil à plomb est quelque chose de réel. Les postulats de la mécanique, capables de rendre raison harmonieusement de la multiplicité des faits, font intervenir l'intensité de la *force*, qui, tantôt, est latente, comme lorsqu'elle s'applique à un obstacle insurmontable, tantôt se manifeste par la production d'un certain travail. On tient compte de cette notion lorsqu'on dit que la vitesse imprimée à une particule matérielle est proportionnelle à l'intensité de la force, et inverse de la masse de la particule. On en tient compte encore lorsqu'on explique un mouvement constamment accéléré en disant qu'une même force qui agit sur une particule matérielle lui imprime toujours une même vitesse ou un même surcroît de vitesse. Une hypothèse capable d'un accord aussi soutenu avec les faits, capable d'une mise en ordre aussi constante des phénomènes, est mieux qu'un langage conventionnel, qui ne s'accorderait qu'avec la série de faits en fonction de laquelle il eût été créé. C'est une vérité naturelle.

Ce n'est pas tout, et le monde de la matière nous présente d'autres phénomènes irréductibles aux premiers. Les corps sont hétérogènes entre eux, et non pas seulement par leurs propriétés physiques, par leur

densité différente, par exemple, mais encore par leur affinité élective, qui les entraîne à s'unir les uns aux autres, selon leurs natures définies, et en proportions définies.

Cette *puissance chimique définie*, que l'on est entraîné à attribuer à l'élément le plus simple, à la dernière molécule, à l'atome de chaque corps, n'a aucun rapport avec la masse mécanique, avec la densité du corps. « On peut parler, dit Cournot, d'une *masse chimique* distincte. Autant affirmer, entre les corps, des différences purement qualitatives, qui font d'eux des unités discrètes, alors qu'en mécanique il n'était question que de mouvements continus, d'actions constantes des forces, s'exerçant identiques à elles-mêmes, tout au long du temps. *Hétérogénéité*, *discontinuité*, voilà les concepts nouveaux que nous impose l'étude positive des phénomènes chimiques. »

Il y a, enfin, d'autres phénomènes du monde physique essentiellement distincts et des phénomènes mécaniques, et des phénomènes chimiques. Les rayons lumineux se propagent en un fluide qui n'offre aucune résistance aux mouvements des astres. Le poids d'un boulet chauffé au rouge ne change pas. La charge électrique ou magnétique d'un corps ne change rien à sa masse. Il y a donc des *impondérables*.

S'il n'y a pas identité entre ces propriétés du monde matériel, il y a cependant équivalence. Toutes ces énergies, mécaniques, chimiques, lumineuses, calorifiques, électromagnétiques, peuvent se transformer, en proportions définies, les unes dans les autres.

La Biologie va introduire une force qui, au contraire, ne saurait être affirmée, sauf par des métaphysiciens aventureux, capable de conversion en forces physico-chimiques. La *force vitale* est d'un ordre nouveau. Son mode d'action est absolument distinct de celui que nous avons considéré jusqu'ici. Ce n'est pas qu'il faille

se représenter cette force comme une substance. Elle n'a pas un siège déterminé, mais elle se manifeste par la direction qu'elle imprime aux faits biologiques.

Il ne faut pas chercher ces faits dans la fabrication, par l'organisme, de certains produits inorganiques. Une telle fabrication est comparable à la réaction chimique accomplie par le savant dans son laboratoire. Elle ressort de la chimie, appelée par surcroît « organique », mais n'a rien de commun avec un phénomène spécifique vital.

Le phénomène vital par excellence, c'est la création d'un individu ou d'une espèce. Et, là, le déterminisme est spécial. Sans doute il respecte le déterminisme physico-chimique. Si le mollusque n'a pas à sa disposition, en un temps donné, une quantité de calcaire suffisante, il ne pourra pas, en ce même temps, constituer sa coquille. Il respecte ce déterminisme, il s'y ajuste, mais il s'y ajoute aussi. Le triage du matériel nécessaire s'opère, d'une part, selon les nécessités imposées par la nature du matériel, mais, d'autre part, en fonction de l'énergie plus ou moins vieillie, du génie inventif plus ou moins développé, de la vie qui anime l'être vivant. Et par là un mécanisme rigoureux ne peut traduire intégralement un tel phénomène. Des faits donnés dans le présent ne l'expliquent pas entièrement. Tout d'abord, en lui, des faits passés agissent : l'examen microscopique d'un germe nous fournira-t-il toute l'hérédité dont ce germe est chargé ? D'autre part, en lui, l'avenir à réaliser commande : ne faut-il pas reconnaître, dans la succession des espèces, un effort de progression dont les résultats n'étaient pas prévisibles ? Un pareil vitalisme ne se ressent guère de l'influence de la physiologie naissante.

Le finalisme de Claude Bernard n'était, nous l'avons vu à propos de Renouvier, que l'interprétation possible d'un mécanisme qui le doublait exactement. Pas de

mystère dans ses explications des phénomènes de la vie, pas d'imprévisibilité. Le finalisme de Cournot, qui n'est même pas celui d'un plan nettement tracé à l'avance, puisqu'il donne un rôle à jouer au génie inventif et à l'instinct, ne laisse pas place à l'expérience. La méthode biologique doit, pour lui, s'appuyer essentiellement sur la notion de corrélation organique, expression de l'harmonie de la vie. L'idée de *type* est ici l'idée caractéristique : un type qui ne serait pas un ensemble de formes arrêtées, mais un système schématique de rapports, une fonction, au sens mathématique du mot. Une telle philosophie biologique semble inspirée surtout par la science du début du siècle, celle d'un Cuvier. Quels seront, dès lors, les concepts nécessaires à l'intelligence de tels phénomènes? Celui de temps, sans doute, bien que le monde physique ait aussi une histoire, et qu'il y ait une cosmogonie, permise par l'action du hasard. Mais ce que le monde organique a surtout de particulier, c'est d'être défini par l'unité de son état final : malgré la part de liberté laissée au génie de la vie, nous savons que son œuvre sera, en tout cas, harmonieuse. Et cette harmonie *a parte post* n'a rien de commun, nous semble-t-il, avec l'harmonie qu'on pourrait appeler *a parte ante*, dont nous parle ailleurs Cournot ; celle qui préside, entre plusieurs explications logiquement possibles, au choix d'une explication causale, pour une satisfaction plus grande de la raison.

Au delà de la vie animale et de la psychologie zoologique, nous rencontrons l'humanité, représentée, en ce qu'elle a d'inférieur, par le social. C'est le social, en effet, qui explique l'individu, car, si parfois les facultés supérieures de l'individu agissent puissamment sur la société, il arrive plus souvent que la société réagisse sur l'individu en tirant de ses facultés tout ce qu'elles peuvent donner (*Matérialisme*, *vita-*

lisme, rationalisme, p. 190). Or le social s'apparente, dans une certaine mesure, et pendant un certain temps de son évolution, à l'organique. Il y a des nations, des états, des cités, des corps politiques, qui naissent, se développent, englobent et assimilent certains éléments, puis se désagrègent et meurent. Mais, parfois, le social parvient à se fixer et à trouver un équilibre qui assure sa stabilité. Dès lors il se prolonge indéfiniment, à la manière des séries numériques ou des phénomènes mécaniques. Il n'assimile plus ; il additionne, et son étude participe alors de la clarté des phénomènes mécaniques eux-mêmes. Ses méthodes prennent une forme mathématique. Des notions telles que celle de valeur peuvent avoir la même précision que la notion physique de densité. Les sciences économiques permettent la recherche des « Principes de la théorie des richesses ».

Cependant l'homme s'efforce de se dégager des influences sociales pour penser. Mais, cette indépendance à l'égard du social, il ne l'obtient pas par ce qu'il a de proprement individuel : il l'obtient par l'instrument universel de la raison.

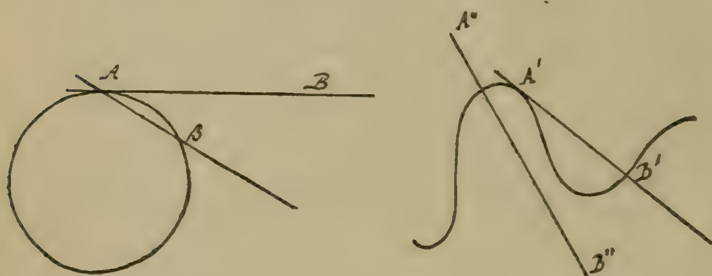
Non pas que cette raison objective se confonde pour Cournot avec la logique classique. Il distingue la raison de la logique parce que, un peu à la manière cartésienne, il considère la première, lui aussi, comme une lumière naturelle, intérieure à la conscience et supérieure à toute espèce de règle. Il va jusqu'à parler, en une langue qui rappelle Descartes, et peut-être pour une raison analogue (il a reçu, lui aussi, une éducation de géomètre), de ce que le rationalisme du XVII[e] siècle eût appelé l'« objectivité des idées » : leur vérité est une sorte d'être que l'esprit doit seulement constater. « Il se peut que la nature des idées, ou de quelques idées, soit indépendante de la nature de l'esprit humain, autant que la nature de la lumière est

indépendante de la structure de l'œil. » (*Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, p. 266.)

Mais le conceptualisme cartésien n'a pas su définir les principes qui distinguent la vérité verbale et conventionnelle des « universaux », de la vérité réelle des « notions communes ». Cette définition, Leibniz l'a donnée par la distinction du principe d'identité et du principe de raison suffisante. Encore est-il que Leibniz a trop accordé de portée objective au premier. Ce n'est pas seulement pour le choix d'une hypothèse en physique qu'il est impuissant. Il l'est de même pour le choix d'une démonstration ou d'une définition en mathématiques. Et pourtant nous sommes là dans le domaine de l'idée pure. L'esprit n'y fait pas davantage sa loi. Pas davantage il ne lui suffira de se mettre d'accord avec lui-même et de respecter un ordre convenu. Ici comme ailleurs il lui faudra se rencontrer avec un ordre objectif, qui n'était pas à proprement parler le seul possible, mais qui s'accorde mieux, semble-t-il, avec la nature des « choses intelligibles » dont il est question.

Si nous voulons, par exemple, donner en géométrie la définition de la tangente, il en est une logiquement acceptable : la tangente est une droite AB qui touche le cercle en un seul point. Toutefois, si nous remplaçons le cercle par une courbe sinueuse, nous voyons qu'une certaine ligne A′B′ représente bien ce que nous voudrions rationnellement exprimer par la définition de la tangente, et que cette ligne peut couper la courbe en deux et *n* points ; il est d'autre part une autre ligne possible A″B″ qui, touchant la courbe en un seul point, ne correspond cependant pas à la tangente. Il nous faut donc choisir une autre définition, et dire que la tangente est la ligne qui, après avoir coupé le cercle en A, tourne autour de A jusqu'à ce que β vienne coïncider avec A (*Traité de l'enchaînement des idées*

fondamentales). Une définition, c'est une manière de classer une idée. La classification qui rassemble AB et A′B′ ne nous semble-t-elle pas plus objective que celle qui rapprocherait AB et A″B″, ou qui, du moins, séparerait AB de A′B′ ? Un ordre meilleur, telle sera donc la véritable raison qui nous permettra de choisir, dans nos définitions ou explications scientifiques, entre plusieurs possibles.



L'importance de cet ordre et la possibilité de faire correspondre plus ou moins bien certains de nos cadres intellectuels à des cadres naturels, apparaît mieux encore dans les sciences d'observation ou d'expérience. Pourquoi Képler a-t-il choisi l'ellipse comme la figure représentant l'orbite d'une planète, sinon en raison de la simplicité du rapport, en raison de l'ordre que cette figure permettait d'établir entre les différents points qui marquaient les différentes positions observées ? De même, en mécanique, la notion de force vive n'était pas la seule possible, « personne ne pouvant contester ni le droit de donner un nom au produit de deux facteurs, ni l'exactitude des formules où le produit figure, et dans l'énonciation desquelles le nom du produit est employé. » Cependant, c'est à partir de ce principe, « la quantité de force vive est constante », que Lagrange devait construire toute sa mécanique.

La notion choisie par Leibniz était féconde. Et la fécondité, c'est-à-dire l'ordre établi d'avance entre des phénomènes nouveaux, témoigne excellemment d'un accord profond avec la nature elle-même. (*Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, pp. 17-18.)

L'idée d'ordre prend toute sa valeur si nous la complétons par l'idée qui, en quelque sorte, la déborde : l'idée de *hasard*. Pour Cournot, le hasard n'est pas un concept vide : il correspond à une réalité. Le fait de hasard résulte de la rencontre irrationnelle de séries causales indépendantes. Et le théoricien du calcul des chances a la preuve positive de la réalité de ce concept. Une pareille notion introduit-elle dans le monde le désordre véritable, l'aveugle nécessité, la réalisation de tous les possibles ? Non, sans doute, puisqu'elle obéit, elle aussi, à une certaine harmonie. Cette harmonie, ce n'est pas encore le principe d'identité qui peut en rendre compte. Les lois de la probabilité mathématique ne sont pas nécessairement déduites de la nature des nombres. C'est à titre de faits ordonnés qu'elles sont découvertes et vérifiées. Mais il n'en reste pas moins que l'ordre du monde semble se réaliser sur deux plans : l'un, très simple et très général, l'autre, brodé sur le premier en motifs qui se répètent, et qui introduisent ainsi une variété harmonieuse dans l'harmonie la plus simple. Cet ordre plus compliqué inséré dans un ordre parfaitement uniforme, c'est celui des lois de la nature. Et cet ordre-là est le seul qu'un nombre de faits fini nous permette de reconstituer.

Ce n'est pas par hasard qu'une idée apporte à des phénomènes souvent variés et compliqués un si haut degré d'ordre, d'unité, de clarté, d'harmonie aussi, et de beauté. Ce n'est pas par hasard qu'elle apporte cet ordre, non seulement aux faits déjà connus, et qui ont pu l'inspirer, mais encore aux faits nouveaux qu'elle

servira peut-être à découvrir. C'est par l'idée d'ordre que la raison nous permet donc de dépasser notre conscience. « Seule entre toutes », elle « possède bien le caractère éminent de pouvoir se critiquer elle-même. » (*Matérialisme*, *vitalisme*, *rationalisme*, p. 363.)

La science rationnelle atteint donc, dans une certaine mesure, le réel. En présence de certains accords avec le monde, il serait déraisonnable d'en douter. Mais à partir de quel moment le doute n'est-il plus permis ? Quelle distinction tranchée pouvons-nous établir entre l'erreur et la vérité ? Entre la preuve apportée à un fait historique par quelques témoignages de nombre restreint et d'origine semblable, et, d'autre part, la confirmation donnée des postulats de la mécanique par l'imposant ensemble des phénomènes variés que ces postulats permettent d'expliquer, ne voyons-nous pas que tous les degrés sont possibles ? La certitude appelée par Cournot philosophique et rationnelle n'est donc pas tranchée à la manière de la certitude logique. Elle n'a pas cette précision toute verbale qui correspond à l'alternative de l'affirmation ou de la négation. Elle s'affirme *de plus en plus*, au fur et à mesure qu'elle gagne en harmonie et en fécondité. Et nous comprenons ici la méthode que nous avons employée tout au long de cette critique ; la considération des tendances évolutives des sciences, la pensée minutieuse et complexe des ensembles d'arguments, la notion d'équilibre à conserver entre le fait et l'idée, l'usage constant enfin, d'un certain principe de choix, destiné à l'évaluation, qui ne saurait être arithmétique, des qualités propres aux idées. Nous comprenons aussi la valeur de cette critique elle-même : interroger les sciences positives pour apprécier des concepts, c'est mesurer la fécondité de ces concepts, leur puissance ordonnatrice. (*Matérialisme*, *vitalisme*, *rationalisme*, pp. 370-371.)

La vérité rationnelle comporte donc des degrés.

C'est à un probabilisme que nous voyons aboutir cette théorie de la connaissance. C'est aussi à un probabilisme que Renouvier s'était trouvé conduit. Et, sans doute, cette rencontre peut-elle s'expliquer. Depuis Comte, et surtout sous l'influence du développement de la biologie, les sciences s'étaient assouplies. L'hypothèse est, pour Claude Bernard, un instrument de travail, un bistouri qu'il faut rejeter lorsqu'il s'est émoussé. La vérité scientifique offre, de plus en plus, le double caractère d'un *accord constant* assez remarquable des esprits, succédané de l'absolu des anciens rationalistes, et d'une *possibilité permanente de révision*, liée à une approximation croissante de la vérité. « Ordre et progrès », disait Comte. Mais peut-être entendait-il « progrès » comme une addition indéfinie de lois nouvelles aux lois anciennes. La relativité de la connaissance était chez lui moins profonde. Il n'a pas parfaitement vu tout le rôle que pouvait jouer dans la science l'élaboration rationnelle du fait, tout le rôle de la vaste hypothèse, capable de donner un sens, fût-il provisoire, à tout un ensemble de lois. Lorsqu'il en a rencontré de semblables, il s'en est méfié, et les a tenues pour métaphysiques.

C'est la fécondité de ces vérités provisoires, progressant par approximations successives, qui sera révélée à la science du siècle : vérités, parce qu'elles n'ont rien d'arbitraire, parce qu'elles ont toujours quelque fondement objectif ; mais vérités capables de s'associer, soit, chez certains, à l'idée de devenir, soit, chez d'autres, à l'idée de degré, au probable.

Mais le probabilisme de Renouvier, c'est celui d'une conscience autonome. Dans l'*Essai*, avant d'entreprendre sa critique des sciences, il établit d'abord sa croyance à la liberté, car cette liberté domine toute la vie de l'esprit. L'intellectualisme de Renouvier est individualiste. C'est l'activité de chaque pensée qui fait

sa vérité, et cette activité est solidaire de la volonté et de la passion propres à chacun.

Le probabilisme de Cournot, c'est celui d'une raison assouplie et élargie. C'est un probabilisme objectif. Et peut-être est-ce par là qu'il a donné à la pensée scientifique de son époque une philosophie particulièrement propre à l'exprimer.

Si nous considérons aujourd'hui, en effet, ce qui paraît être l'aspect le plus durable de cette philosophie, peut-être certaines de ses conclusions de détail nous sembleront-elles vieilles ou contestables. Est-il vrai que la physique tende à exclure de plus en plus la notion de devenir ? Que la finalité harmonieuse, la Nature-Providence, soit l'hypothèse de travail la plus féconde pour les sciences biologiques ? Que la psychologie doive renoncer définitivement à s'affirmer comme discipline indépendante ?

Ce qui reste surtout de l'œuvre de Cournot, c'est bien plutôt, croyons-nous, une méthode et un esprit, que des conclusions positives. C'est avant tout une conception nouvelle de la vérité et du rôle que peut et doit jouer l'activité rationnelle. Une vérité qui se fait, se construit sans cesse, qui comporte des degrés et une approximation croissante, et qui cependant nous entraîne hors de notre conscience individuelle, jusque dans le monde des idées. Une raison capable de nuances, dont la réalité vivante n'est dépourvue ni de complexité ni de souplesse ; une raison qui comprend des éléments esthétiques, qui tient compte des exigences de l'intuition, et qui, pour cela, ne perd ni sa valeur d'objectivité, ni l'espèce de clarté intérieure, propre à l'idée, et qui est la garantie de cette objectivité : telles sont les notions essentielles que nous voulons dégager de l'œuvre de Cournot. Mieux que Renouvier, semble-t-il, il a su déterminer la méthode qui, tout en graduant la connaissance intellectuelle, ne la fait pas cependant

disparaître comme telle. Et par là surtout, nous voyons dans sa philosophie ce qu'il a voulu qu'elle soit : l'expression la plus générale de la sorte de vérité que peut fournir l'effort constamment et indéfiniment progressif des diverses sciences positives.

V

Les Écrivains Sociaux :

SAINT-SIMON, FOURIER, PROUDHON

Par Aimé BERTHOD,

Professeur au lycée Saint-Louis.

C'est dans la période de notre histoire qui s'étend de la chute de Napoléon Ier à l'avènement de Napoléon III que s'est posée d'une manière aiguë dans les faits et que s'est formulée clairement dans les doctrines cette question sociale qui reste l'angoissant problème de notre temps.

Sans doute serait-il excessif de dire que la Révolution de 1789 ne fut qu'une révolution politique. Non seulement elle consolidait définitivement chez nous cette propriété paysanne qui devait donner à la France d'aujourd'hui un de ses caractères essentiels, mais, en brisant les cadres des antiques corporations, en proclamant l'absolue liberté du travail et de l'échange, elle provoquait ou tout au moins favorisait grandement ce magnifique essor de l'industrie et du commerce qui allait donner aux nouvelles classes dirigeantes leurs principaux moyens d'action et de puissance. Toutefois et par cela même, elle ouvrait autant de questions

qu'elle n'en résolvait. Avant même que le développement du machinisme et cette concentration industrielle sur laquelle Karl Marx, après d'autres, devait insister, eussent amené en Angleterre d'abord, puis en France une redoutable aggravation de la misère ouvrière, et que grèves chroniques et sanglantes émeutes eussent fait éclater à tous les yeux l'étendue du déséquilibre social, il apparut à de libres et généreux esprits, observateurs pénétrants de l'évolution historique ou hardis constructeurs d'avenir, que l'ordre ancien, qu'on avait détruit, n'avait pas été remplacé, qu'il ne pouvait pas être suffisant d'avoir substitué à la tradition tant honnie des privilèges féodaux la triomphante possession des privilèges bourgeois, et qu'enfin l'organisation économique de la société moderne était encore à trouver.

De là, dans les quelque trente années qui prépareront la révolution de 1848, une extraordinaire floraison des doctrines sociales. C'est une mine prodigieusement riche d'observations et de suggestions ; et notre temps à ce point dominé par le souci des méthodes rigoureuses ou par l'expérience des difficultés pratiques, qu'il semble avoir perdu le secret des vastes synthèses qu'il risque de voir petit à force de vouloir voir précis, notre temps de réformisme timide et d'érudition vétilleuse, aurait sans doute quelque profit à reprendre contact avec ces grands précurseurs, dont les constructions hardies ont si souvent pressenti la science et préparé l'action.

Ils sont extrêmement divers d'origine, de condition sociale, d'esprit, de tendances. Il y a là de grands seigneurs comme Saint-Simon ou Sismondi à côté de fils du peuple, comme Pierre Leroux ou Proudhon ; des catholiques, comme Buchez ou Villeneuve-Bargemont, à côté d'adversaires passionnés de l'Église ; des Étatistes comme Louis Blanc, demandant au Gouver-

nement d'organiser le travail, ou des Communistes comme Cabet, absorbant l'individu dans la collectivité, à côté d'apologistes passionnés de la liberté comme Fourier. Quelques-uns, comme Fourier et Cabet encore, nous décriront par le menu la société de leur rêve et doubleront leur critique sociale d'un chimérique roman d'utopie ; d'autres seront surtout préoccupés de décrire les phénomènes économiques et d'en dégager les lois, comme Sismondi, auquel le socialisme doit pour une grande part sa conception des crises commerciales, ou comme Pecqueur, en qui l'on a voulu voir, malgré ses préoccupations morales et ses appels à l'union des classes, le précurseur le plus immédiat du collectivisme de Marx. Plusieurs enfin comme Saint-Simon ou Pierre Leroux seront moins préoccupés encore d'apporter aux hommes un nouveau système d'organisation politique ou sociale qu'un nouveau système de croyance, une nouvelle foi.

Nous ne pouvons penser à faire une étude d'ensemble d'œuvres aussi multiples, aussi disparates et aussi riches, ni à en essayer l'impossible synthèse. Nous nous en tiendrons à l'examen rapide des trois doctrines qui nous paraissent avoir gardé aujourd'hui encore le plus grand prestige et le plus d'agissante influence, celles de Saint-Simon, de Fourier et de Proudhon.

Toutes trois ont ceci déjà de commun et de caractéristique qu'elles ont donné lieu du vivant de leurs auteurs ou immédiatement après leur mort à la formation d'une école, dont les adeptes répandirent et développèrent les idées du maître. Est-il besoin d'évoquer le souvenir prestigieux de la famille Saint-Simonienne, le Père Enfantin, Bazard, la savante « exposition de la doctrine », les mystiques folies de Ménilmontant, et toute cette pléiade d'esprits généreux parmi lesquels nous retrouvons Buchez, Pierre Leroux et Pecqueur à côté de futurs professeurs au Collège de France comme

Michel Chevalier ou d'hommes qui seront, vingt ans après, les intelligences directrices de la haute banque et de la grande industrie, comme les Péreire. Avec Fourier ce fut, autour de la *Phalange* et de la *Démocratie pacifique* ce groupe de disciples fervents, chez qui les préoccupations théoriques étaient dominées peut-être par la volonté d'immédiate réalisation, et dont le plus remarquable fut Victor Considérant. Enfin Proudhon, si peu préoccupé pourtant d'avoir des disciples, passionné d'indépendance intellectuelle pour les autres comme pour lui-même, groupait dès 1848, autour du *Peuple*, du *Représentant du Peuple*, de la *Voix du Peuple*, quelques publicistes de talent comme Duchêne, Chaudey, Darimon, Beslay, dont les noms reparaîtront à des titres divers dans l'histoire politique et sociale des années suivantes, et prenait peu à peu dans les milieux ouvriers l'influence qui devait se traduire quelques mois avant sa mort par le « Manifeste des soixante » et plus tard par l'action dans la première Internationale de ces « Proudhoniens », dont le bon sens réaliste devait provoquer les furieuses invectives de Karl Marx. Aucun des écrivains auxquels nous faisions allusion plus haut n'exerça de son temps une influence semblable, pas même Buchez, dont l'action sur les ateliers fut réelle et qui reste le plus authentique précurseur du socialisme chrétien. Il faudrait faire exception peut-être pour Cabet, dont l'Icarie servit d'Évangile dès 1845, à de nombreux ouvriers communistes. Mais nous reparlerons de Cabet dans notre conclusion.

Surtout cette action qu'ils exercèrent de leur temps Proudhon, Fourier ou Saint-Simon continuent à l'exercer du nôtre.

S'agit-il de Saint-Simon, ce n'est point par hasard qu'un groupe de jeunes hommes appartenant à la bourgeoisie industrielle, épris de réalisation pratique au-

tant que de haute culture, soucieux de mettre fin au désordre économique actuel par une meilleure organisation du travail — du travail intellectuel comme du travail matériel — ont pris pour titre de leur très utile Revue celui que Saint-Simon choisissait avant de mourir pour le journal où ses premiers disciples allaient bientôt répandre sa doctrine. Les rédacteurs du moderne *Producteur* se réclament explicitement de Saint-Simon [1]. Ils veulent, comme lui, assurer la primauté de l'économique sur le politique, établir la féconde liaison des intellectuels et des industrieux, et faire des banquiers les organisateurs avisés et généreux d'une industrie puissante et pourtant humaine. — S'agit-il de Fourier, après la dislocation de l'école produite par la réaction du Second Empire et achevée par l'échec de l'entreprise de V. Considérant au Texas, son influence ne cessa jamais de se traduire par des essais de réalisation dont le plus remarquable est ce familistère de Guise que fonda et dirigea le fouriériste Godin. Réalisation partielle sans doute, comme l'a montré M. Prudhommeaux dans l'excellente étude qu'il a consacrée à cette curieuse expérience sociale [2] ; toute une partie de la doctrine s'était révélée à l'usage difficilement applicable ; et en particulier il fallut fortement réduire le rôle excessif donné par Fourier à l'élection dans le choix des directeurs techniques et dans la fixation des salaires. Mais, plus que ces essais d'association phalanstérienne dont on pourrait citer d'autres exemples, c'est par l'esprit général de sa doctrine, par son rêve de bonheur social réalisé dans l'harmonie des libertés, que Fourier continuait d'agir. N'a-t-il pas été, à travers l'œuvre d'un disciple [3], l'inspirateur du

(1) V. notamment dans *le Producteur* du 10 juillet 1920, un article de M. Henri Clouard sur *l'Actualité des Saint-Simoniens*.

(2) J. Prudhommeaux, *les Expériences sociales de J.-Bte-A. Godin*. Paris, Imprimerie Nouvelle, 1919.

(3) *Solidarité*, d'Hippoltye Renaud.

grand roman consacré par Zola au *Travail ?* Et plus récemment, pour montrer ce qui reste de pratique dans ce beau rêve d'utopie, n'est-ce pas par une énumération des « prophéties de Fourier » que M. Charles Gide; le plus éminent des théoriciens français de la coopération, commençait la série des conférences de propagande qu'il consacrait à ce grand sujet ? — S'agit-il enfin de Proudhon, on lui prête ce mot brutal : « On dit qu'il y a quelque part des Proudhoniens, ce doit être des imbéciles. » Déclarons donc très vite qu'il n'y a pas de Proudhoniens. Mais il y a beaucoup d' « amis de Proudhon », comme ce groupe d'économistes et de philosophes qui tout récemment publiaient un livre[1] pour montrer ce que notre temps peut trouver à prendre dans les intuitions du génial publiciste. Surtout, et c'est là sans doute le plus important, Proudhon, malgré le triomphe final des Marxistes sur les Proudhoniens au sein de la première Internationale, n'a jamais cessé d'agir sur les organisations ouvrières. Non seulement des interprètes du mouvement ouvrier, comme MM. Maxime Leroy ou Georges Sorel, aiment à le citer et à le commenter ; mais les militants ouvriers eux-mêmes n'hésitent pas à se réclamer de lui. M. Jouhaux, M. Marcel Laurent, les dirigeants de notre Confédération générale du Travail, quand ils se proposent de mettre « l'atelier » à la place de « l'état », rappellent les formules de Proudhon et prétendent les appliquer ; et ce n'est pas sans intention sans doute qu'ils donnaient récemment au journal quotidien du syndicalisme français le titre qu'à plusieurs reprises, en 1849 en 1850, porta le journal de Proudhon : *le Peuple.*

Nous parlerons donc, pour les comparer l'un à l'autre de Saint-Simon, de Fourier et de Proudhon.

Au surplus, nous voyons dans un tel choix d'autres

(1) *Proudhon et notre Temps.* Paris, 1920.

avantages : par le moment et par le milieu où ils ont vécu, par leur personnalité même, Saint-Simon, Fourier et Proudhon marquent comme trois étapes caractéristiques de l'évolution économique et de la pensée sociale dans la première moitié du dix-neuvième siècle [1]. En passant de l'un à l'autre nous prendrons de mieux en mieux conscience du désordre auquel ils prétendaient remédier : nous verrons, à travers l'œuvre de Fourier surtout, comment le mal, pressenti par Saint-Simon, s'est progressivement aggravé, en même temps que se précisait l'œuvre critique et l'effet de reconstruction; et nous terminerons avec Proudhon sur cette ardente revendication d'intégrale justice dont son nom reste le puissant symbole.

*
* *

Saint-Simon est un grand seigneur; il est petit-cousin du duc de Saint-Simon, le célèbre auteur des *Mémoires* et prétend descendre par les comtes de Vermondois de Charlemagne. L'empereur d'Occident ne lui apparaîtra-t-il pas quelque jour en personne pour lui annoncer qu'il obtiendrait comme philosophe des succès égaux à ceux que lui-même avait obtenus comme militaire et politique ? Mais ce grand seigneur est d'esprit hardi et de cœur généreux ; son ambition, qui est immense, n'est pas de caractère égoïste. Il veut faire

(1) Saint-Simon meurt en 1825, il représente la génération qui a vu la Révolution et l'Empire. Fourier publie dès 1808 la *Théorie des Quatre Mouvements;* le *Traité de l'Association domestique agricole* est de 1822. *Le Nouveau Monde industriel* est de 1829. Fourier meurt en 1837 au moment où Proudhon va publier ses premiers écrits. Le premier *Mémoire sur la Propriété* est de 1840. L'école Saint-Simonienne a son apogée au lendemain de la révolution de 1830, l'école fouriériste, aux abords de la Révolution de 1848, les Proudhoniens n'apparaîtront comme groupe influent qu'aux débuts de la 1re Internationale, vers 1865.

le bonheur des hommes par le progrès des sciences et la rénovation de la société. A dix-neuf ans il prend part à la guerre de l'Indépendance américaine et en même temps qu'il voit dans l'avènement de la jeune République l'annonce d'un ordre social nouveau, il conçoit et propose au vice-roi du Mexique le percement d'un canal entre les deux océans. La Révolution le trouve démocrate passionné; il renonce à son titre de comte; il demande qu'on supprime « les distinctions impies de la naissance [1] » ; mais en même temps il spécule sur les biens nationaux et amasse rapidement une fortune qu'il dissipera vite en réceptions fastueuses et en libéralités. Il s'entoure de savants, comme Cabanis, Gall, Bichat, Blainville, Poisson, se marie pour augmenter l'éclat de son salon et divorce dans l'espoir d'être accueilli par Mme de Staël, la seule femme qui se soit élevée à la compréhension des idées générales et dont il pourrait avoir un enfant digne de lui ; il rêve de remettre aux savants la direction de la société usurpée dans notre pays par les « métaphysiciens » et les « légistes » et d'édifier sur la science la morale nouvelle et la religion nouvelle, qui serviront de base au nouveau « pouvoir spirituel. » Puis, tandis qu'il s'efforce vainement de fixer l'attention des milieux scientifiques par une série de publications aventureuses, où, suivant une idée que nous retrouverons chez Fourier, il cherche à étendre au monde vivant et au monde social cette loi de la gravitation universelle dont Newton, faute d'imagination, n'avait pas vu toute la portée, il est aux prises avec les pires difficultés matérielles. Recueilli quelque temps par son ancien valet de chambre, il tombe bientôt dans une sombre misère, ne mangeant que du pain, ne buvant que de l'eau, essayant un jour

(1) Dans une adresse rédigée par lui et envoyée à la Constituante en 1790, au nom de l'Assemblée du canton de Marche-le-Pot. Voir sur tout ceci Weil, *Saint-Simon et son œuvre*. Paris, 1894.

de se suicider [1], mais continuant pourtant à écrire et se passionnant comme aux plus beaux jours pour la science et pour le bonheur des hommes. De plus en plus il s'attache aux questions d'ordre politique et économique [2] ; il a successivement pour secrétaire Augustin Thierry et Auguste Comte et avec eux il esquisse une vaste philosophie de l'histoire, où la science positive prend progressivement la place des religions et des métaphysiques, tandis que les sociétés de type industriel se substituent aux sociétés de type militaire ; il meurt en pleine effervescence d'idées laissant inachevé son dernier livre [3], entouré de quelques disciples qui proclameront son génie et feront bientôt de lui le Messie d'une nouvelle Église.

De cette œuvre complexe et confuse retenons deux idées essentielles :

1° Saint-Simon, avant Auguste Comte ou Spencer, insiste sur la distinction des sociétés militaires et des sociétés industrielles. Cette distinction répondait aux tendances de la nouvelle bourgeoisie dirigeante qui, après 1815, luttait contre le retour offensif des idées et des gens du système féodal. En même temps que Saint-Simon et Augustin Thierry la développaient dans l'*Industrie* (1817), Charles Comte et Dunoyer, disciples, à travers J.-B. Say, de l'économie politique anglaise, exposaient dans le *Censeur* des idées analogues. M. Elie Halévy a insisté quelque part [4] avec force sur cette parenté. La société industrielle est la société de l'avenir. Il s'ensuit que le Gouvernement, tel du moins qu'on le concevait dans le passé, doit disparaître. C'est encore une idée familière à l'économie classique. Et,

(1) En 1823.

(2) Aux questions de la politique constitutionnelle et internationale en 1815, puis surtout, à partir de 1817, aux questions économiques, l'économie politique devant a elle seule constituer toute la politique.

(3) *Le Nouveau Christianisme* (1825).

(4) Dans un article de la *Revue du Mois* de décembre 1907.

si nous voulions préciser les influences qui préparèrent, à travers l'anarchisme proudhonien, l'antiétatisme du syndicalisme contemporain, au delà de Fourier et de Saint-Simon, c'est bien jusqu'à Adam Smith qu'il nous faudrait remonter. Saint-Simon, il est vrai, ne s'en tient pas longtemps au point de vue tout négatif des économistes. D'esprit autoritaire et profondément religieux, il ne tarda pas à rétablir, au sommet d'une hiérarchie sociale qu'il veut très forte, un véritable gouvernement [1]. Seulement ce gouvernement ne sera pas, comme ceux du passé, aux mains des prêtres et des soldats, il appartiendra aux savants et aux industriels [2]. Il n'y aura plus à proprement parler « gouvernement des hommes », mais « administration des choses ». C'est à Saint-Simon que l'on doit cette fameuse formule, que reprendra Proudhon et que nous entendons si souvent répéter autour de nous. Si maintenant nous entrions plus avant dans le détail de l'organisation politique, telle qu'il la conçoit, nous y trouverions encore bien des vues singulièrement actuelles. Ce n'est point à tort que M. Clouart, dans un numéro récent du *Producteur* de 1920, évoque, à propos de Saint-Simon, certaines idées de M. Maxime Leroy. Saint-Simon veut remplacer les assemblées incompétentes par des « conseils techniques [3] » et les ministres aptes à tout par des spécialistes. « Le ministre de la Marine, nous dit-il, devra avoir vingt ans de résidence dans un port et dix années passées dans la profession d'armateur. » D'une manière générale c'est aux profes-

(1) Ce sera la raison pour laquelle Augustin Thierry se séparera de lui, celui-ci restant attaché à l'idéal de liberté politique exprimé par la philosophie du XVIIIe siècle et par la Révolution.

(2) Saint-Simon serait l'inventeur de ce mot qui fit fortune.

(3) Il propose la création de trois assemblées, une composée d'ingénieurs et d'artistes (chambre d'invention), une de physiciens et de mathématiciens (chambre d'examen), la troisième des principaux chefs d'industrie (chambre d'exécution). V. WEIL, *loc. cit.*, p. 155 et aussi p. 161.

sionnels, aux techniciens, aux compétences qu'il veut remettre l'administration de la chose publique. On sait ce que ces idées, justes ou non, gardent aujourd'hui d'agissant.

2° Que retiendrons-nous maintenant de ses idées sociales ? Et d'abord a-t-il eu des idées sociales ? Saint-Simon a magnifié le travail [1], l'industrie, mais parmi les travailleurs il ne fait pas de distinction. Ce sont les patrons comme les ouvriers, les banquiers comme les agriculteurs. Aux travailleurs s'opposent les oisifs. Et les oisifs ce sont au premier chef ces gouvernants d'ancien régime qui occupent encore les plus hautes situations dans le monde. Ce sont les frelons. On connaît la fameuse parabole qui le conduisit en cour d'assises. Si la nation perdait subitement « Monsieur, tous les princes de la famille royale, les ministres, les maréchaux, les cardinaux, les préfets, les juges et les dix mille propriétaires les plus riches vivant noblement, en tout trente mille personnes », elle n'en souffrirait aucun dommage. Et pourtant ce sont ces inutiles qui commandent et prélèvent sur le budget trois ou quatre cents millions. La société actuelle est véritablement le monde renversé. « Tous les hommes doivent travailler ; il ne faut pas d'ouvriers volontairement inutiles dans l'atelier. » Guerre donc à l'oisiveté ; mais rien ici qui ressemble à ce que sera pour le Marxisme la lutte des classes. Le développement de la grande industrie n'a pas encore eu pour les salariés les conséquences néfastes qui frapperont les observateurs, et parmi eux Fourier, quelques années plus tard. Sans doute Saint-Simon prononcera quelques formules qui seront amplifiées par ses disciples et qui marquent l'éveil de préoccupations nouvelles. « Les hommes,

(1) Dès ses premières œuvres il déclare que le travail doit être le principe de la morale et doit être imposé aux riches comme aux pauvres.

écrira-t-il dans le *Nouveau Christianisme*, l'année de sa mort (1825), doivent se proposer pour but dans leurs travaux, dans leurs actions, d'améliorer le plus promptement possible et le plus complètement possible l'existence morale et physique de la classe la plus nombreuse ; » et, quelques pages plus loin, précisant sa pensée, il substitue à ces mots « la classe la plus nombreuse » ceux-ci : « la classe la plus pauvre ». « Toutes les institutions sociales doivent avoir pour but l'amélioration du sort moral, physique et intellectuel de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre, » c'est la fameuse formule que nous retrouverons bientôt en tête du journal *le Globe* et qui servira de leit-motiv aux prédications de ses disciples ; mais chez Saint-Simon cette formule ne s'inspire pas d'une analyse critique des conflits économiques, elle prétend exprimer l'idéal d'une nouvelle religion d'amour. Surtout il reste bien entendu, que, pour lui, il n'est aucunement question de supprimer la hiérarchie qu'il juge nécessaire entre les pauvres et les riches, ou plus exactement entre les chefs d'industrie et leurs ouvriers. La doctrine reste autoritaire ; elle n'est pas moins hostile à l'égalité qu'à la liberté ; nous sommes loin, comme on voit, des conceptions socialistes ou syndicalistes contemporaines [1].

Il y a pourtant une idée que Saint-Simon ne formula pas explicitement, mais qui était la conséquence logique de ses principes et que développeront hardiment ses disciples, idée profondément révolutionnaire celle-là, si révolutionnaire que ni Fourier ni même Proudhon ne voudront l'accepter : c'est la suppression de l'héritage. « A chacun selon ses capacités, » avait proclamé Saint-Simon. Le principe, strictement compris, s'op-

(1) V. Isambert, *les Idées socialistes en France de 1815 à 1848*. Paris, Alcan, 1905, p. 64.

posait « à l'établissement de tout droit de naissance et à toute espèce de privilège [1] ». Saint-Simon avait constaté qu'en supprimant l'hérédité nobiliaire, la Révolution avait consacré l'hérédité des privilèges bourgeois. C'était toute la question du droit de propriété qui se trouvait ainsi posée. « Il est évident, écrit en effet Saint-Simon, que dans tout pays la loi fondamentale est celle qui établit les propriétés, mais de ce que cette loi est fondamentale, il n'en résulte pas qu'elle ne puisse être modifiée. Ce qui est nécessaire c'est une loi qui établisse le droit de propriété ; non une loi qui l'établisse de telle ou telle manière... [2] » et il ajoute que « le droit individuel de propriété ne peut être fondé que sur l'utilité commune et générale de l'exercice de ce droit, utilité qui peut alors varier dans le temps. » Les disciples tireront de ces théories leurs conclusions pratiques. « Les fermages, les loyers, n'est-ce pas la même chose que les redevances seigneuriales d'autrefois ? » écrit le *Globe* dès le 8 octobre 1831, et hardiment il déclare que la propriété n'est pas un droit mais « une fonction ». Sans doute ne s'agit-il pas d'établir une impossible et dangereuse égalité ; c'est aux plus capables de les faire valoir que doivent être remis les capitaux. Les chefs d'industrie restent des chefs. Mais ce ne sont pas des chefs héréditaires ; et, développant une idée déjà exprimée par Saint-Simon et, qui paraît encore séduire aujourd'hui ses nouveaux disciples, c'est aux banquiers qu'il confie le soin de fournir des capitaux à ceux qui ont les capacités nécessaires. La Banque devient la véritable institution directrice,

(1) *Catéchisme des Industriels*, VIII, 61. Mais comment Saint-Simon peut-il alors écrire, remarque M. Halévy, « que la richesse est en général une preuve de capacité chez les industriels même dans le cas où ils ont hérité de la fortune qu'ils possèdent » ? (*Syst. Industriel*, V, 49). Halévy, *loc. cit.*, p. 675.

(2) V. Weil, *op. cit.*, p. 178 et suiv. et aussi E. Faguet, *Politiques et Moralistes au XIXe siècle*, 2e série, Paris, 1898, p. 34 et suiv.

le véritable gouvernement de l'industrie [1]. Les mêmes idées seront développées longuement dans l'Exposition de la doctrine.

Les Saint-Simoniens, sinon Saint-Simon lui-même, sont ici beaucoup plus hardis que ne le sera Fourier. « On ne conçoit pas, écrira celui-ci, comment ces histrions sacerdotaux peuvent se former une si nombreuse clientèle ; leurs dogmes ne sont pas recevables ; ce sont des monstruosités à faire hausser les épaules. Prêcher au XIXe siècle l'abolition de la propriété et de l'hérédité [2] » ! et il s'en prendra violemment à « leur morale cosaque de s'emparer des successions [3] ». Cependant, malgré ces réserves capitales, on a l'impression, en passant de Saint-Simon à Fourier et même du Saint-Simonisme au Fouriérisme, qu'on se trouve avec ce dernier en face d'une critique plus âpre, plus directe, plus décisive du règne économique moderne, et, bien que le Fouriérisme n'ait pas eu beaucoup plus que le Saint-Simonisme d'action immédiate sur la classe ouvrière, on a l'impression qu'il l'a connue de plus près, qu'il en exprime plus exactement les plaintes, et qu'il en prépare les revendications.

*
* *

La personnalité de Fourier fait avec celle de Saint-Simon un saisissant contraste. Nous avons parlé du grand seigneur généreux et dispendieux, épris d'affaires et d'aventures autant que de science et de philosophie,

(1) « Ce sont les Banques qui devront donner à l'industrie une vie unitaire et sociale. Le gouvernement doit devenir le premier des banquiers.... le dépositaire et le dispensateur du capital national » (cité par Charléty, *Histoire du Saint-Simonisme*, Paris, 1896, pp. 138-139). *Globe*, 23 juillet, 30 août 1831.

(2) Lettre à Muiron du 28 janvier 1831 citée par Pellarin, *Vie de Fourier*, p. 117.

(3) Lettre à Muiron du 30 avril 1830.

et dont l'existence fut un continuel roman ; Fourier mena la vie monotone et terne d'un modeste employé de commerce ; tour à tour caissier, teneur de livres, expéditeur de marchandises, rédacteur de correspondance commerciale, courtier, commis-voyageur, ses jours s'écoulant sans joie et sans éclat au milieu de ces « occupations triviales ». Resté célibataire et pauvre, bien incapable d'ailleurs d'élever une famille et de gagner de l'argent, il dut à une petite pension que lui laissa sa mère d'échapper à la misère, et fut finalement recueilli par ses sœurs et par des amis, qui lui procurèrent tardivement les loisirs nécessaires pour ses travaux intellectuels. Mais, dans sa vie errante et solitaire, il eut l'occasion de recueillir une abondante expérience. La vision de la société apparaît tout de suite plus aiguë, plus pessimiste surtout que celle de Saint-Simon. Mieux que celui-ci, bien qu'ils soient presque contemporains, il fut en état de constater les conséquences néfastes qu'entraînait pour l'ensemble des consommateurs cette liberté économique dont Saint-Simon s'était longtemps contenté d'admirer avec J.-B. Say les puissants effets et pour les ouvriers des fabriques et des usines cet industrialisme scientifique dont Saint-Simon s'était fait l'enthousiaste apologiste.

Ce qui domine dans la doctrine de Fourier c'est la critique du commerce, de ses abus, de ses rapines. Cette critique porte loin, et sa vertu n'est pas épuisée. Le commerce est l'école du mensonge. Tout petit, dans la boutique de son père, marchand de drap à Besançon, Fourier l'avait éprouvé à son dam. « On m'enseignait au catéchisme et à l'école qu'il ne fallait jamais mentir, écrit-il, puis on me conduisait au magasin pour me façonner de bonne heure au noble métier du mensonge ou art de la vente. Choqué des tricheries et impostures que je voyais, j'allais tirer à part les marchands et les leur révéler; l'un d'eux eut la maladresse de me

déceler, ce qui me valut une ample fessée. Mes parents voyant que j'avais du goût pour la vérité s'écrièrent d'un ton de réprobation : « Cet enfant ne vaudra jamais « rien pour le commerce. » En effet, je conçus pour lui une aversion secrète et je fis à sept ans le serment que fit Annibal à neuf ans contre Rome : je jurai haine éternelle au commerce [1] ». Ailleurs, évoquant le souvenir de Newton, auquel il aimait à se comparer et dont il prétendait, comme on sait, généraliser la doctrine en l'appliquant aux harmonies sociales, à la « mécanique des passions », du « calcul des destinées », il raconte comment, un jour qu'il dînait à Paris chez le restaurateur Février, il y vit un voyageur payer une pomme quatorze sous alors qu'il sortait d'un pays où des pommes égales et encore supérieures en qualité et en grosseur se vendaient un demi-liard, c'est-à-dire cent pour quatorze sous ; il commença dès lors à soupçonner « le désordre fondamental du mécanisme commercial », et entreprit les recherches qui, au bout de dix ans, lui firent « découvrir la théorie des séries des groupes industriels et par suite les lois du mouvement universel, manquées par Newton [2] ». Au reste, en ces temps troublés, à travers vingt ans de guerres et de révolutions, le désordre atteignait une amplitude que nos expériences récentes nous permettent d'imaginer, Fourier en note, chemin faisant, les désastreux effets. En 1799, pendant un voyage à Marseille, il voit des approvisionnements de riz jetés à la mer sur l'ordre des accapareurs qui les avaient laissés pourir. En 1808, il constate les bénéfices scandaleux des négociants en coton. En 1810, les vignerons du Languedoc, où la récolte est abondante, sont presque frustrés au profit des intermédiaires. En 1810 encore, les farines sont à leur tour

(1) *Manuscrits, la Phalange, Revue de la Science sociale,* janvier 1848, pp. 9 et 10.
(2) *Nouveau Monde industriel,* II, p. 14. Ceci se passait en 1798.

accaparées à Paris. En 1826, après dix ans de paix, le commerce tombe dans un état de stagnation générale. Il y a « refoulement pléthorique » et mévente. « Ainsi, » dit Hubert Bourgin [1], auquel nous empruntons ces détails, « les maux et les vices du commerce apparaissent en relief : l'accaparement, l'agiotage, l'incertitude des prix, le défaut d'équilibre entre la production et la consommation ». Et les remèdes indiqués sont aussi précis que la critique : suppression des intermédiaires parasitaires, mise en relation directe des producteurs et des consommateurs ; bref, organisation dela consommation : on voit à quel point M. Ch. Gide a raison de voir dans Fourier le plus notable de ses précurseurs.

Mais la critique de Fourier ne porte pas que sur le commerce, elle s'étend à tout le système économique. Il n'a pas pour les nouveaux progrès de l'industrie l'enthousiasme de Saint-Simon. « L'industrialisme est la plus récente de nos chimères scientifiques, écrit-il ; c'est la manie de produire confusément, sans aucune garantie pour le producteur ou salarié de participer à l'accroissement de richesse [2] ». L'Angleterre qui, la première, a connu et appliqué les procédés de la grande industrie, en a subi la première les effets. La misère qui la ravage est la conséquence directe de cette transformation, et les autres nations qui ont suivi l'Angleterre dans la voie du machinisme et de la concentration, la suivent aussi dans la voie de la misère. Les « grandes fabriques fermées » sont des « bagnes » où l'esclavage se trouve rétabli par le fait [3] ». L'ouvrier perpétuellement attaché à la même besogne est amoindri dans son corps et dans son esprit. Le travail est devenu pour lui un véritable enfer. Et « cependant

(1) H. Bourgin, *Fourier ; contribution à l'étude du socialisme français*. Paris, 1905, p. 55.
(2) *Nouveau Monde Industriel*, p. 28.
(3) *Ibid.*, p. 29 ; V. H. Bourgin, *op. cit.*, p. 144.

la philosophie veut que l'ouvrier civilisé se plaise à exercer seize heures par jour le travail le plus insipide.... le bonheur de passer la navette depuis 4 heures du matin à 9 heures du soir ; la morale lui ordonne d'aimer ce travail désolant qui se prolonge depuis le 2 janvier jusqu'au 31 décembre sans autre variante que les chômages et les famines [1]. » On sait, par les enquêtes des économistes les plus pondérés, comme Buret, Villermé, Villeneuve-Bargemont qu'il n'y a rien d'exagéré dans ce tableau des misères ouvrières aux débuts de la grande industrie moderne ; Fourier avait pu les étudier de près, à Lyon surtout, dans la grande ville laborieuse où il passa une bonne partie de sa vie et dont il nous décrit les canuts se nourrissant de rebuts, de viande gâtée, et s'abritant dans « des greniers où ils s'entassent jusqu'au jour où un départ pour l'hôpital fait un vide bientôt rempli [2] ». Il s'indigne contre ces injustices : « La civilisation est une oppression positive et négative des plus faibles par les forts, avec garantie aux membres de l'oppression [3]. » « La masse, les sept huitièmes du peuple sont spoliés par le huitième qui rit à ses dépens [4]. » Il sent monter contre les oppresseurs la colère qui éclatera dans cette émeute lyonnaise de 1831, où l'on a vu le premier acte de la guerre des classes au XIXe siècle[5], et dont la fameuse formule : « Vivre en travaillant ou mourir en combattant », retentira si souvent depuis lors dans la mêlée sociale.

Et comme il a décrit le mal, il a imaginé ici encore quelques-uns des remèdes que l'on préconise aujourd'hui. Il insiste d'abord, au contraire de Saint-Simon, sur le déséquilibre produit au détriment de la produc-

(1) La théorie familière, ou l'éclosion des instincts. *Le Phalanstère*, t. II, p. 301. V. H. Bourgin, *op. cit.*, p. 145.
(2) H. Bourgin, *op. cit.*, p. 130.
(3) *Manuscrits*, la *Phalange*, février 1849, p. 158.
(4) *Publication des Manuscrits*, I, 189. V. A. Bourgin, *op. cit.*, p. 132.
(5) H. Lagardelle, *l'évolution des syndicats ouvriers en France*, p. 107.

tion agricole par l'excessif développement de la production industrielle [1] ; il ne veut considérer les manufactures que « comme le complément de l'agriculture, un moyen de faire diversion aux calmes passionnels qui éclateraient pendant les longs mois d'hiver et les pluies équatoriales [2] ». Il affecte de louer Quesnay, chef de la secte française, contre la cabale anglaise [3], qui a perdu de vue que les produits de la terre sont les plus indispensables à la grande masse des hommes. Son association est une association agricole, groupée autour d'un domaine rural. Cela seul la distinguerait fortement de la grande société anonyme industrielle et financière dont les Saint-Simoniens furent les théoriciens et les promoteurs. Mais surtout les rapports qu'il conçoit entre les divers membres de son phalanstère sont tout différents de ceux qui devaient régir la société Saint-Simonienne. Il a lui-même marqué nettement la distinction. « Tout le monde parle d'association, écrit-il en pensant manifestement aux Saint-Simoniens, mais beaucoup cherchent à associer les chefs actionnaires plutôt que les coopérateurs du moyen et du bas peuple [4]. » Le chef Saint-Simonien agit dans l'intérêt de « la classe la plus nombreuse et la plus pauvre » ; mais celle-ci n'a le droit ni de le nommer, ni de le contrôler ; elle obéit. Lui même est investi d'une autorité absolue. Qu'on se rappelle en quels termes Saint-Simon demandait aux ouvriers de s'adresser à leurs patrons : « Vous êtes riches, et nous sommes pauvres ; vous travaillez de la tête, et nous des bras, il résulte de ces deux différences fondamentales que nous sommes et devons être vos subordonnés [5]. »

(1) C'est encore une idée familière à M. Ch. Gide.
(2) *Le Nouveau Monde*, p. 151.
(3) V. H. Bourgin, *op. cit.* p. 176.
(4) *Théorie de l'Unité Universelle*, I, p. 28.
(5) Henri Saint-Simon à MM. les ouvriers, 1821. Cité par Weil, *op. cit.*, p. 174.

Fourier n'admet pas cette subordination et cet absolutisme. Il n'y a plus aux phalanstères que des associés. Le salariat, au sens précis du mot, a disparu. Tous participent aux bénéfices de l'association. « Pour premier principe d'économie politique on devrait s'étudier à transformer les salariés en propriétaires intéressés [1]. » Mais tous participent aussi à la direction. Les chefs sont élus ; et le suffrage encore détermine les rétributions à accorder à chaque associé. C'est le principe de la coopération de production. Le Phalanstère est en outre une coopérative de consommation et une coopérative de crédit. On y pratique, avec la participation aux bénéfices, les assurances sociales, le droit au travail, le minimum de salaires. On voit combien d'« anticipations » se retrouvent ici sous les fantaisies d'une imagination débordante.

C'est par sa passion pour la liberté que Fourier diffère surtout de Saint-Simon [2]. La mécanique des passions assure automatiquement dans son système l'harmonie des actions et le bonheur commun, chacun ne faisant au reste que ce qui lui fait plaisir. Mais, pas plus que Saint-Simon, Fourier n'admet l'égalité. Si Saint-Simon se souvient avec dégoût d'avoir entendu sous la Terreur cette bêtise sanguinaire : « L'égalité ou la mort, » Fourier déclare de son côté que « l'égalité économique est incompatible avec la liberté [3]. »

(1) *Association domestique agricole*, I, p. 466.

(2) C'est sur ce point que se précisa, après 1830, l'opposition des deux écoles et c'est par répugnance pour l'autocratie Saint-Simonienne, exagérée encore par le mysticisme d'Enfantin, que quelques membres de la « famille », comme Lechevalier, Transon, Guérault, finirent par passer au Fouriérisme. « En vérité, écrivait ce dernier à Charles Lambert en 1832, il y a dans ce diable de Fourier de belles idées ; ce qui me plaît surtout, c'est cette apothéose audacieuse de la liberté humaine. En ma qualité de libéral, cela me touche beaucoup ; j'aime beaucoup ce vagabondage de liberté sans limites qui prend son caprice pour loi, qui vexe les étoiles et leur fait faire des cabrioles dans le ciel. » V. Charléty, *Histoire du Saint-Simonisme*, p. 157.

(3) *Théorie de l'Unité universelle*, II, p. 159.

que « l'inégalité tant blâmée par les philosophes ne déplaît point à l'homme [1], » qu'elle est nécessaire pour stimuler les passions généreuses qui resteraient sans emploi dans une société égalitaire. « Le régime sociétaire est aussi incompatible avec l'égalité des fortunes qu'avec l'uniformité des caractères » ; « la phalange où les inégalités seront le mieux graduées atteindra le mieux à la perfection d'harmonie... L'inégalité extrême, la richesse colossale chez les uns et nulle chez les autres, est un des puissants ressorts d'harmonie, sauf la garantie du minimum, base de toute concorde ou régime sociétaire [2]. »

*
* *

C'est au contraire par sa passion de l'égalité, de l'égalité absolue, que Proudhon s'oppose radicalement à Fourier comme à Saint-Simon. L'un et l'autre ont exercé sur lui une influence qu'il reconnaît et qui, pour Fourier du moins, est sans doute plus grande encore qu'il ne veut le dire. A Saint-Simon, dont il rappelle dans *l'Idée générale de la Révolution au* XIXe *siècle* la distinction capitale des sociétés militaires et des sociétés industrielles, il emprunte l'idée que « l'administration des choses » doit se substituer dans la société moderne au « gouvernement des hommes », et ce sera le principe même de son « anarchie ». L'influence de Fourier ne se retrouve pas seulement dans sa philosophie et dans sa méthode, dans l'usage qu'il fait de cette « loi sérielle » dont Fourier est à ses yeux le « révélateur », dans son antithéisme même dont on pourrait trouver le germe dans telle formule de Fourier considérant la résistance aux passions comme une rébellion contre Dieu, dans sa critique du travail parcellaire et

(1) *Théorie de l'Unité universelle*, II, p. 510.
(2) *Ibidem*, II, p. 511.

sa conception de l'enseignement polytechnique, dans son idée d'une banque d'échange qui rendrait le numéraire inutile, mettrait en rapport direct les libres producteurs au sein de chaque groupe et les libres groupes entre eux, et assurerait l'équilibre spontané de la production et de la consommation ; plus généralement on peut dire que le fédéralisme proudhonien dérive directement du « fédéralisme commercial », puis, progressivement, industriel et agricole, que Fourier voulait organiser entre ses phalanges. Mais outre que la religiosité saint-simonienne et l'apologie fouriériste des instincts répugnent profondément à ce pur rationaliste, qu'il considère comme de simples enfantillages les essais de réalisation partielle et locale auxquels ne cessèrent de s'épuiser les Fouriéristes, et qu'au contraire les Saint-Simoniens, plus pratiques, mais plus dangereux, lui apparurent bientôt comme les promoteurs de cette nouvelle féodalité capitaliste dont le développement des sociétés par action favorisait le prodigieux essor, à l'une et à l'autre doctrine il fait le reproche essentiel de nier l'égalité, c'est-à-dire à la fois de faire des avantages particuliers aux capacités ou au talent, et de rétribuer le capital. C'est sur ce double point que portera dès ses premiers Mémoires tout l'effort de sa fougueuse et pénétrante critique.

Au reste, en passant de Fourier à Proudhon, comme tout à l'heure en passant de Saint-Simon à Fourier, le ton change ; on sent que ce n'est plus la même catégorie sociale, la même classe qui parle. Saint-Simon était le grand seigneur aux idées généreuses, épris de compassion pour les plus pauvres, sans s'être rendu compte d'une façon précise des conditions de leur misère. Fourier a vu de près cette misère, il en a déterminé les causes ; il a expliqué comment le développement du machinisme et la concentration industrielle rendaient insupportable le sort des salariés; mais tous

ces maux il les a étudiés du dehors. C'est un petit bourgeois que révolte l'injustice et qui s'apitoie sur la misère ouvrière. Proudhon, c'est l'ouvrier qui a personnellement souffert de cette misère, sa voix part du sein même de sa classe, elle en exprime les revendications; elle parle au nom de « ses frères et compagnons »; elle accuse et elle exige. Et peut-être est-ce là le secret de l'influence que Proudhon n'a cessé d'exercer sur les milieux ouvriers. Presque tous les intellectuels du socialisme, subjugués par le dogmatisme hautain du Marxisme, s'acharnaient à accabler Proudhon de cette épithète de « petit bourgeois » qu'avait prononcée contre lui le maître et que continuent à se décocher les uns aux autres, comme si elle était la pire des injures, les « militants » désunifiés du parti. Marx, docteur de l'Université d'Iéna, issu d'une famille de fonctionnaires aisés, dont la branche maternelle, nous dit M. Longuet, avait donné des générations de savants talmudistes, époux de Jenny von Westphalen, fille d'un baron allemand, Marx, parce qu'il avait donné la formule brutale de la lutte des classes, avait seul le privilège de représenter le prolétariat. Et pourtant du sein du prolétariat, parmi les ouvriers réfléchis qui faisaient effort pour organiser leur classe et pour la diriger plutôt vers les réalisations utiles que vers les révoltes vaines, de l'Internationale de 1866 à la Confédération du Travail de 1920, toujours des hommes se sont levés qui se réclamaient de Proudhon. A travers les complexités et les difficultés de la doctrine, ils reconnaissaient là un accent qui ne les trompait pas. Avec Proudhon c'était bien le Peuple, la France ouvrière et paysanne qui prenait à son tour la parole.

« Proudhon, écrit Ed. Droz, à propos de son œuvre capitale *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, c'est le géant Peuple, avec ses proportions énormes, ses brutalités, ses émotions, parfois ses déli-

catesses tendres, ses intuitions, ses enfantillages, sa soif et son illusion de savoir, sa puissance de vouloir, ses plaintes, ses révoltes, sa résolution d'en finir avec les forces qui l'oppriment [1]. »

Certes, ce fils du peuple est instruit ; il a fait au collège de Besançon des études classiques ; il y a commencé l'étude du latin qu'il a complétée plus tard en corrigeant, comme typographe, les publications de l'archevêché. Cela suffit-il pour faire du fils du petit brasseur de Battant un bourgeois ? Pauvre écolier, qui s'en allait au collège nu-tête, faute de chapeau, laissait ses sabots à la porte de la classe, et achevait sur une borne de la rue le devoir du jour, avec des livres empruntés à un camarade ; ses moments de loisirs étaient occupés à sarcler des pommes de terre ou à battre en grange, pour épargner la journée d'un manœuvre [2]. « Pauvreté n'est pas vice, disent les bonnes femmes de Franche-Comté, mais c'est pis ! C'est la première leçon de philosophie pratique que j'ai reçue et je l'avoue, rien d'aussi loin que je me souvienne ne m'a donné autant à réfléchir. Quand je fus au collège, je fus tout surpris de trouver chez mes auteurs la même formule presque mot pour mot. « *Paupertas hoc habet* « *durius in se quod ridiculos homines facit* [3]. »

A dix-huit ans il devenait typographe. « Je me souviens encore avec délices de ce grand jour où mon composteur devint l'instrument et le symbole de ma liberté. Non, vous n'avez pas l'idée de cette volupté immense où nage le cœur d'un homme de vingt ans qui se dit à lui-même : j'ai un état, je peux aller partout, je n'ai besoin de personne [4]. » Hélas ! il allait bientôt perdre ses illusions ! Il fait son tour de France, dans

(1) Ed. Droz, *P.-J. Proudhon*. Paris, 1909, p. 202.
(2) Voir sur ses premières années, Sainte-Beuve, *P.-J. Proudhon*, Paris, 1873, p. 19.
(3) *De la Justice...*, XXI, pp. 238-239.
(4) *De la Justice...*, XXII, p. 348.

ces dures années de chômage qui suivirent la Révolution de 1830; en 1832 il parcourt la vallée du Rhône où sur 90 imprimeries pas une ne veut l'embaucher; arrive à Toulon, avec 3 fr. 50 dans sa poche, et fait au maire cette visite dont le récit, plus de vingt ans après, frémit encore des colères qui soulevaient en 1831 les révoltés de la Croix-Rousse [1]. Aussi, quand, en 1838, une bourse de l'Académie de Besançon lui permit de continuer ses études, on sait par quel serment inattendu il voulut terminer sa respectueuse supplique à la très conservatrice compagnie : « Né et élevé dans la classe ouvrière, lui appartenant aujourd'hui et à toujours, par le cœur, par le génie, les habitudes et surtout par la communauté des intérêts et des vœux, la plus grande joie du candidat, s'il réunissait vos suffrages, serait, n'en doutez-pas, Messieurs, d'avoir attiré dans sa personne votre juste sollicitude sur cette intéressante portion de la société si bien décorée du nom d'*ouvrière*, d'avoir été jugé digne d'en être le premier représentant auprès de vous, et de pouvoir désormais travailler sans relâche par la philosophie et par la science, avec toute l'énergie de sa volonté et la puissance de son esprit, à l'affranchissement complet de ses frères et compagnons [2]. » Ce serment, il le tiendra. A son lit de mort, au milieu d'atroces souffrances, il corrigeait les épreuves d'un livre où il s'efforçait de dégager l'idée de la classe ouvrière et de définir les conditions de sa « capacité politique ». Jusqu'à la dernière minute, à travers toutes les misères d'une vie laborieuse et tourmentée, dominée par la seule passion de la justice, il se consacra tout entier,

(1) *De la Justice* .., XXII, p. 349 et suiv.

(2) Lettre à Ackermann du 13 juin 1838. *Corr.*, I, p. 52 et aussi *Confession d'un Révolutionnaire*, IX. p. 121, la version atténuée qu'il se résigna à substituer sur les conseils du Secrétaire perpétuel de l'Académie à celle que nous donnons ci-dessus.

comme il l'avait promis, à l'affranchissement des travailleurs [1].

On ne s'étonnera pas de voir Proudhon s'attaquer avec violence à tout ce qui chez Saint-Simon ou chez Fourier lui paraissait maintenir ou consacrer quelque privilège bourgeois. Les Saint-Simoniens prétendaient réserver les fonctions directrices aux « capacités », Fourier veut rétribuer à part le capital et le talent. Le travail seul compte pour Proudhon, et tous les travailleurs doivent être égaux.

S'agit-il des capacités ou du talent [2], la longue critique qu'il fait sur ce point des idées saint-simoniennes et fouriéristes, à travers ses *Mémoires sur la propriété*, le conduit progressivement aux réflexions si profondes de son livre *De la Justice* sur la distinction traditionnelle du travail intellectuel et du travail manuel, sur l'injuste discrédit dans lequel on tient celui-ci, et sur les moyens de le relever à la fois par une philosophie de l'Immanence qui mettrait fin à l'absurde préjugé spiritualiste d'une séparation absolue entre la matière et l'esprit, et par une organisation de l'apprentissage qui soustrairait le travailleur aux périls du travail parcellaire et lui permettrait de trouver dans son travail même la base de la plus haute culture humaine. Et sans doute ici encore on trouverait que Proudhon a pu s'inspirer sur plus d'un point de ses deux grands prédécesseurs. Déjà Saint-Simon, après les Encyclopédistes, avait dit ce qu'il entre d'intelligence et de beauté dans les œuvres de l'industrie ; et c'est bien déjà une ardente critique du spiritualisme traditionnel qu'on trouve dans

(1) Cf. aussi lettre à Ackermann du 16 septembre 1838 : « Proudhon, tu te dois avant tout à la cause des pauvres, à l'affranchissement des petits, à l'instruction du peuple.... Poursuis ta route de réformateur à travers les persécutions, la calomnie, la douleur et la mort même ». (*Corr.*, I, p. 59.)

(2) Nous avons exposé plus complètement les idées de Proudhon sur ce point dans un chapitre de *Proudhon et notre temps* sur la Philosophie du Travail et l'Ecole.

cette réhabilitation de la chair qui fut la grande idée d'Enfantin. Mais Enfantin avait mis la passion là où Proudhon ne veut laisser parler que la raison, et Saint-Simon avait établi des chefs là où Proudhon ne veut que des égaux. Et Fourier de même, qui avait prononcé de si fortes paroles sur les périls de la division du travail et sur la nécessité d'un apprentissage polytechnique, mettait à la base de son système l'apologie des passions et proclamait la nécessité de l'inégalité. Raison et égalité, telles seraient au contraire pour Proudhon les deux idées dominantes. Idées solidaires : c'est la raison qui fait la dignité de l'homme ; Proudhon sur ce point se rattache à Kant ; et, citant Descartes, il précise que la raison est égale chez tous. Tous les hommes doivent donc être égaux puisque leurs raisons sont égales. Mais il ne saurait s'agir pour Proudhon d'égalité éventuelle ou théorique. Il faut que les capacités deviennent égales en fait, entraînant et fortifiant ainsi l'égalité des rétributions. Tel est le but hardi qu'il assigne à la fois à l'éducation et à l'organisation du travail.

Et c'est encore la passion de l'égalité qui domine sa critique fondamentale de l'intérêt du capital. Préciser ici sa pensée serait faire l'exposé de toute sa doctrine économique. Ce qu'il combat dans la propriété, ce qu'il assimile au vol, c'est uniquement l'intérêt du capital, ou, comme il dit « le droit d'aubaine » sous les formes infiniment variées que ce privilège affecte dans notre organisation économique : « ce droit d'aubaine qui, suivant les circonstances et l'objet, prend tour à tour les noms de rente, fermage, loyer, intérêt de l'argent, bénéfice, agio, escompte, commission, privilège, monopole, prime, cumul, sinécure, pot-de-vin, etc... » C'est ce droit d'aubaine qui explique ces crises commerciales sur lesquelles avaient déjà insisté Fourier et avec plus de profondeur et de précision l'économiste qui paraît avoir exercé ici le plus d'influence sur sa

pensée, Sismondi. Sismondi l'avait bien montré : les crises commerciales sont avant tout des crises de sous-consommation. De là vient leur caractère chronique et leur fatalité. L'ouvrier, précise Proudhon, frustré par le droit d'aubaine d'une partie de ce qu'il gagne, est dans l'impossibilité de racheter son produit. Vainement cherchera-t-on au dehors le débouché que cette spoliation surprime au dedans. Les vrais clients des travailleurs ce sont à l'intérieur de la nation les autres travailleurs. Mais il faut pour cela que les produits puissent s'échanger contre les produits ; et cela n'est pas possible si par l'effet de la prélibation capitaliste les produits sont revendus au travailleur à un prix supérieur au salaire pour lequel lui-même les a livrés. « Tout produit vaut ce qu'il coûte » s'acharne à répéter Proudhon ; par l'effet du droit d'aubaine on le revend au travailleur « plus cher qu'il ne coûte ». Telle est la raison profonde de cette perpétuelle rupture d'équilibre que nous constatons entre la production et la consommation, et par suite de l'arrêt de la circulation, de l'impossibilité de l'échange. On n'y remédiera pas autrement qu'en supprimant radicalement le droit d'aubaine. Tel est l'objet de cette banque d'échange dans laquelle il crut voir en 1848 toute la solution du problème social. Déjà Owen avait conçu une institution analogue et Fourier après lui. Mais pour Fourier, il s'agissait surtout de remédier aux abus du commerce, de supprimer les intermédiaires parasites, d'établir l'échange direct entre les groupes de producteurs ; quant à Owen, il avait insisté sur les inconvénients du numéraire et montré comment ce représentant artificiel de la richesse, incapable de suivre les mouvements réels de la production, permet à son heureux détenteur d'acheter à vil prix les produits du travailleur et condamne celui-ci à la famine. Proudhon, comme Owen, veut supprimer la « royauté de l'or » et comme Fourier,

assurer « l'échange direct des produits contre les produits ». Mais il attend de sa banque d'échange un autre résultat encore, résultat plus général et plus décisif. En permettant au travail de commanditer directement le travail, au producteur de prêter directement au producteur tout ce qui est nécessaire à sa production, il rendra vain le privilège actuel des détenteurs de capitaux, mettra fin au tribut qu'ils se croient en droit de prélever sur le travail, supprimera le prêt à intérêt et, par voie de conséquence, toutes les autres formes du droit d'aubaine. Au lieu du droit souverain du propriétaire imposant ses conditions au travailleur par un contrat léonin, on aura le mutuel appui du travailleur au travailleur, l'échange égal des produits et des services, sous la garantie d'un juste contrat profitable également à tous.

Égalité dans et par la liberté, mutualité, justice, c'est toute la doctrine de Proudhon.

Saint-Simon n'admettait ni l'égalité ni la liberté. Fourier n'admettait que la seconde. Proudhon veut également l'une et l'autre. Et même, si l'on suivait à travers ses œuvres l'évolution de sa pensée, on trouverait que chez lui comme chez plusieurs de ses contemporains, et en particulier par l'effet de la rude expérience du coup d'État de Décembre, la passion de la liberté finit par prendre le pas sur celle de l'égalité. Mais dans ses premières œuvres déjà, il célèbre la liberté en termes enthousiastes. Et comme sa passion de l'égalité le déchaîne contre Fourier[1], sa passion de la liberté le déchaîne contre les Communistes. Il est à leur égard d'une violence sans mesure. « A quel degré d'abaissement intellectuel faut-il que nous soyons parvenus, écrit-il dans les *Contradictions économiques*, pour que la critique

(1) « Tôt ou tard l'Égalité, ...ayant ses journaux, ses écrivains, ses propagateurs, se trouvera en face de cette marionnette qu'on appelle Fourier et l'on verra ! » *Création de l'Ordre*, p.296.

se croie obligée, en 1846 de remuer tout ce fumier [1]. » Et, s'en prenant plus particulièrement à la doctrine de Cabet, il conclut : « Le Communisme pour subsister supprime tant de mots, tant d'idées, tant de faits, que les sujets formés par ses soins n'auront plus besoin de parler ou d'agir... Ce sont des huîtres attachées côte à côte, sans autorité ni sentiment sur le rocher... de la Fraternité ! Quelle philosophie intelligente et progressive que le Communisme ! » En vérité nous saisissons ici l'originalité profonde de Proudhon au sein du mouvement socialiste, la source des contradictions qu'à tort ou à raison on lui reproche, mais aussi ce qui fait la fécondité de son effort et la profondeur de ses intuitions. Égalitaire autant qu'aucun autre, autant que Cabet, autant que Babeuf, il reste à ce point attaché à la liberté qu'il repousse non seulement le Communisme intégral que Cabet s'essayait à décrire dans son *Icarie*, mais encore ce Communisme partiel, réduit aux « instruments de production », dont Pecqueur précisait la formule et qui allait devenir le Collectivisme de Marx. « D'une part, supprimer le revenu sans travail, puisque ce revenu est la négation même de la règle de la capacité des services ; d'autre part, conserver la propriété, la liberté du travail et celle des échanges », tels sont, nous dit fort exactement M. Rist dans le chapitre de l'*Histoire des Doctrines Économiques* qu'il lui consacre [2], les termes dans lesquels Proudhon pose le problème social. Et M. Rist se demande si ce n'est pas la quadrature du cercle. Il se peut bien ; Proudhon nous dira lui-même quand il sera revenu de sa faveur hégélienne, que « l'antinomie ne se résout pas ». Mais n'est-ce pas justement l'illusion des fabricants de systèmes sociaux de s'imaginer qu'il existe en de telles matières des solutions complètes et définitives ; et le seul fait

(1) *Contr. Ec.*, II, p. 281.
(2) Gide et Rist, *Histoire des Doctrines économiques*. Paris, 1909, p. 342.

de les concevoir n'est-il pas la plus sotte des utopies, la négation même du mouvement continu qui fait la vie de l'organisme social et du progrès indéfini qui le sollicite. Tout au plus est-il possible de formuler la loi de ce mouvement, ou, si l'on veut tenter de prédire la fin de ce progrès, ce ne peut être comme je ne sais quel type achevé de société parfaite qu'on pourrait réaliser tel quel au lendemain de quelque cataclysme social, mais comme un idéal dont nos réalisations, si fécondes soient-elles, ne seront jamais que d'incomplètes approximations et dont peut seulement se rapprocher l'effort tenace d'une volonté servie par la science. C'est cette loi et c'est cette fin qu'à voulu nous révéler Proudhon. Mutualité, c'est-à-dire conciliation de l'égalité et de la liberté par la justice économique, c'est-à-dire encore échange égal des produits et des services et libre accord des volontés par le contrat, tel est le but vers lequel tend suivant lui la société, à travers les oscillations et les contradictions que décrivent les historiens et au milieu desquelles s'embrouillent économistes et socialistes ; c'est de cet idéal que la science nous permettra de prendre conscience et dont il nous appartient de nous rapprocher tant par la critique inlassable de ce qui, dans notre société, lui fait obstacle que par la création continue des œuvres pratiques qui tendent à le réaliser. Mais la vie de l'humanité comme celle de l'individu est un perpétuel combat. C'est nier la vie que d'imaginer au terme de l'effort cet arrêt, cette immobilité, cette stagnation, disons le mot, ce néant, que Proudhon trouve au fond de la chimère communiste et qui est l'image même de la mort. Ne lui demandons pas ce que, peut-être après les illusions de 1848, il a de plus en plus renoncé lui-même à nous donner. Le détail des réformes pratiques importe moins ici que les principes généraux et permanents qui doivent les inspirer. Résorber l'autorité gouvernementale

dans l'organisation économique, fonder l'organisation économique sur le libre accord des volontés, donner comme matière à cet accord la réciprocité du travail, voilà la tâche à laquelle il nous convie ; n'a-t-elle plus ni sens ni vertu pour les hommes d'aujourd'hui ?

*
* *

Nous avons indiqué chemin faisant quelques-uns des principaux points sur lesquels nos auteurs se distinguent ou s'opposent ; il nous resterait pour conclure à montrer les tendances qui leur sont communes.

1° Chez tous les trois les projets de réforme sociale se rattachent à une conception générale des choses, à une philosophie et le problème moral domine le problème économique. Cela est manifeste chez Saint-Simon, dont l'ambition constante fut de fonder sur les ruines du Catholicisme une religion nouvelle qui emprunterait ses principes aux données certaines de la science positive. C'est tout aussi vrai chez Fourier, qui n'aspire pas à remplacer le Christianisme, mais prétend le continuer et apporter aux hommes, par son système des harmonies sociales, la révélation du monde nouveau que le Christ s'était contenté d'annoncer sous une forme symbolique en parlant du royaume de Dieu. Enfin Proudhon, s'il fut un pur rationaliste et un adversaire acharné de l'Église, eut toute sa vie la prétention d'être un philosophe, un métaphysicien, autant au moins qu'un économiste, et comptait, avec Adam Smith, Hégel et la Bible parmi les influences qui avaient le plus fortement agi sur sa pensée. De fait, sa conception de la Justice, loi suprême du monde moral et du monde social, rattachée explicitement à cette loi de l'équilibre qui, suivant lui, régirait le monde matériel, est une explication générale des choses, une philosophie : elle

exprime en face du Dieu des religions, qui lentement s'en va sous les efforts de la critiqne, le Dieu nouveau qui arrive, le Dieu qu'il nous appartient d'aider à triompher par notre science et notre vertu.

2° Tous les trois sont des réformistes. Saint-Simon fait appel aux rois et refuse de s'adresser directement au peuple de peur de le soulever contre les riches. Ses disciples, plus surpris que réjouis par la Révolution de 1830, sont profondément hostiles à toute violence et veulent transformer le monde par la vertu de leur prédication passionnée. Suivant Fourier, le peuple a toujours été puni des révolutions [1] ; toutes les questions doivent être résolues pacifiquement par la pratique de la justice et de la vérité. Qu'on réussisse à découvrir le généreux bienfaiteur qui permettra de réaliser la première Phalange ; et la contagion de l'exemple amènera rapidement la transformation générale. Proudhon, en dépit de cette réputation d' « homme-terreur » que lui avait faite la bourgeoisie de 1848, non seulement n'avait ni souhaité ni prévu la Révolution de Février, mais n'hésitait pas à la regretter et restait constamment hostile à tout appel à la force. Dès 1846, dans sa célèbre lettre à K. Marx [2], il répudiait tout moyen révolutionnaire et déclarait ne compter pour opérer la transformation sociale que sur « une combinaison économique ». Vingt ans après, quand, avant de mourir, il invitait la classe ouvrière à prendre conscience d'elle-même, de son idée, à faire scission d'avec la bourgeoisie, il condamnait encore à ce point toute mesure de violence qu'il proscrivait l'usage même de la grève, au moment où l'Empire en consacrait légalement la légitimité. Comme Saint-Simon et Fourier

(1) *Théorie des Quatre Mouvements*, p. 416. Fourier veut, à vrai dire, une transformation totale de la société, mais il exclut pour la réaliser tous moyens violents. C'est en ce sens restreint que nous parlons nous-même de réformisme.

(2) 17 mai 1846.

il est réformiste et pas plus qu'eux il n'admet, dans le sens qu'on donne actuellement au mot, la lutte des classes. Qu'on relève *la capacité politique des classes ouvrières*. Proudhon veut que le prolétariat exprime et défende lui-même son idéal propre ; mais cet idéal n'implique pas la guerre violente au patronat. Ne reproche-t-il pas, dans ce livre même, aux ouvriers d'avoir rompu le pacte d'alliance qu'ils semblaient avoir voulu signer avec la bourgeoisie dans le « Manifeste des Soixante », et de se déclarer en état de guerre avec leurs patrons [1] ?

3° Enfin ni Saint-Simon, ni Fourier, ni Proudhon ne comptent, pour réaliser leur rêve, sur l'État et ne préconisent, pour prendre une formule actuelle, la conquête des Pouvoirs publics. A vrai dire il y aurait des réserves à faire pour Saint-Simon. Si on lui doit la fameuse distinction du gouvernement des hommes et de l'administration des choses, l'administration autoritaire et hiérarchique qu'il conçoit prend vite, malgré qu'il en ait, les apparences d'un Pouvoir. Du moins ni lui ni ses disciples ne s'intéressèrent-ils à l'action politique, aux luttes d'influence des partis, aux débats des Assemblées. Les questions économiques seules méritent de fixer l'attention des dirigeants. Il en est de même de Fourier, qui au surplus bannit toute espèce d'autorité de son régime d'Harmonie. Proudhon, reprenant et précisant sur ce point les conceptions de Fourier, les pénétrant de rationalité, substituant à l'attraction passionnelle le respect du droit, aboutit avec son fédéralisme contractuel à la négation complète de tout pouvoir politique. Suivant la formule chère à ses disciples syndicalistes, l'Etat disparaît devant l'Atelier.

Par ces trois caractères, par les deux derniers surtout, les doctrines que nous venons d'examiner s'op-

(1) *De la Capacité politique des classes ouvrières*, pp. 242, 243.

posent nettement aux tendances qui depuis 1870 ont dominé, sous l'influence de K. Marx, les partis socialistes français. Aujourd'hui même, on les verrait combattues non seulement par le nouveau parti communiste, mais par ce qui reste du « parti socialiste unifié ». Les fractions ennemies paraissent s'accorder au moins en ceci qu'avec Marx, quoiqu'avec des moyens divers, elles aspirent à conquérir « le pouvoir » et veulent préparer la « révolution ». Voilà qui paraît donner un singulier démenti à ceux qui espéraient que notre victoire amènerait ici comme ailleurs un recul des influences allemandes. On sait que K. Marx après 1870 avait vu dans le succès de la politique bismarkienne un moyen ou tout au moins une occasion pour le prolétariat allemand de prendre la direction du mouvement socialiste international et de triompher définitivement des proudhoniens. On aurait pu penser qu'en sens inverse le socialisme français se plairait aujourd'hui à puiser de nouveau aux sources de la tradition nationale et plus particulièrement reviendrait à Proudhon. Et de fait il semble bien que la Confédération générale du Travail, nous l'avons vu, évoque volontiers le souvenir de Proudhon et aime à reprendre ses formules. Mais le parti socialiste, qu'il soit ou ne soit pas affilié à l'internationale de Moscou, paraît rester plus que jamais fidèle aux principales affirmations du Marxisme, lutte de classes, conquête des Pouvoirs publics, dictature du prolétariat. Que devons-nous en penser ?

A la vérité il se peut bien qu'en tout ceci on exagère le rôle et l'influence du Marxisme. Si l'on étudiait le mouvement des idées socialistes en France au cours du XIXe siècle, on apercevrait vite qu'un double courant ne cessa jamais de se manifester. Il y eut d'une part la tendance réformiste et hostile à toute concentration du pouvoir qui trouva dans les œuvres

de Fourier et de Proudhon son expression la plus remarquable et que nous nous plaisons à reconnaître dans le mouvement coopératiste contemporain et aussi, malgré plus d'une hésitation dans la doctrine et dans la tactique, chez les dirigeants actuels du syndicalisme français. Et il y eut d'autre part la tendance révolutionnaire et autoritaire, non moins ancienne, non moins française que l'autre, dont on trouverait l'origine chez Babeuf, qui se continue, grâce au célèbre récit de Buonarroti, à travers les sociétés secrètes de la Restauration et de la monarchie de Juillet, qui s'exprime par la politique émeutière de Blanqui, et à laquelle le bon Cabet, qui fut affilié à la Charbonnerie française avant d'être dictateur de Nauvoo, personnellement hostile d'ailleurs aux moyens violents, devait fournir, en 1842, par la publication de son *Icarie*, ce redoutable idéal d'égalité absolue par la fraternité communiste, qui apparut à Proudhon comme le sacrifice de toute liberté. Ainsi, bien loin qu'il faille attribuer au Marxisme, même revêtu du prestige de la Révolution moscovite, la force singulière que garde aujourd'hui dans notre pays le communisme dictatorial et émeutier, Marx lui-même, comme l'indiquait déjà M. Andler [1] dans son commentaire du célèbre Manifeste, a pu s'inspirer aux alentours de 1845 d'une longue tradition révolutionnaire française qu'il retrouvait vivante dans ces petits groupes parisiens d'ouvriers allemands, où son ami Ewerbeck commentait Cabet, et où se mêlaient les souvenirs babouvistes et l'influence plus prochaine de Blanqui.

Mais qu'est-il besoin de chercher à nos néo-communistes des antécédents ou des traditions dans l'histoire ou dans les doctrines ? Qu'est-ce qu'un Marxiste ? se

(1) Andler, le *Manifeste communiste*. Introduction historique et comtaire, p. 32 et suiv.

demande quelque part Wells, dans les pénétrantes études qu'il a publiées sur le Bolchevisme après son voyage récent au pays de Lénine[1]. Et il répond : « Peu de Marxistes se sont aventurés très avant dans *Das Kapital*. Le Marxiste est représenté par des gens de même sorte dans toutes les communautés modernes et j'avouerai que, par tempérament comme par l'effet des circonstances, j'ai pour lui une très vive sympathie. S'il adopte Marx pour prophète c'est tout simplement qu'il pense que Marx a écrit sur la guerre de classes — une guerre implacable des «*travailleurs*» contre les «*employeurs*» et qu'il a prophétisé le triomphe des premiers, puis une dictature du monde par les masses libérées (*dictature du prolétariat*) et enfin l'âge d'or communiste surgissant de cette dictature. La doctrine et la prophétie ont de tout temps exercé une extraordinaire attirance sur les jeunes hommes d'énergie et d'imagination qui, au début de la vie, se sont vus imparfaitement instruits, mal équipés, agrippés par l'esclavage salarié du système économique actuel. Ceux-ci sentent dans leur propre personne l'injustice sociale, la négligence stupide, la colossale grossièreté de ce système. Ils comprennent qu'il les lèse et les sacrifie. Et ils se vouent à le détruire, à en émanciper le monde. Pour faire de tels rebelles, point n'est besoin d'insidieuse propagande..., Marx n'eût-il pas vécu qu'il y aurait des Marxistes tout de même. » La guerre, avec ses misères et ses déceptions, avec le désordre de paix qu'elle a laissé après elle, ne pouvait en tous pays qu'en accroître le nombre. Mais l'équilibre se fera. Alors de nouveau les jeunes hommes d'intelligence et d'énergie préféreront aux rêveries mystiques et brutales du Communisme les efforts méthodiques du travail et de la science, seuls susceptibles d'engendrer de durables

(1) V. le *Progrès civique* du 4 décembre 1920, p. 9.

résultats. Alors ils reviendront à la glorieuse tradition de ce réformisme social, hardi et généreux, qui vise lui aussi à la transformation totale, mais pense l'atteindre autrement qu'à travers les catastrophes, et dont Saint-Simon, Fourier et Proudhon, dans la diversité de leurs tendances et de leur action, restent trois puissants initiateurs.

VI

AUGUSTE COMTE

Par L. LÉVY-BRUHL,

Membre de l'Institut, Professeur à la Sorbonne.

I

La philosophie de Comte est à la fois très répandue et très mal connue. Elle est d'un accès difficile. Le premier volume du *Cours de Philosophie positive* décourage vite les lecteurs dépourvus de connaissances mathématiques. Supposons cette difficulté surmontée, il faut beaucoup de temps et de persévérance pour lire attentivement les six volumes du *Cours* et les quatre volumes de la *Politique positive*, sans parler des autres ouvrages et des opuscules de jeunesse. Il est vrai qu'on est payé de sa peine : le commerce d'une pensée vigoureuse n'est jamais sans attrait. Néanmoins, la lecture de Comte demande un effort soutenu. Sa phrase, bien française de langue et de structure, est surchargée d'adverbes et d'adjectifs ; son style, souvent prolixe ; ses répétitions, fatigantes. Non qu'il fût incapable de donner

La leçon faite par M. Lévy-Bruhl n'ayant pu être communiquée à temps a été remplacée, avec son agrément, par la reproduction d'une étude parue dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 janvier 1898 à l'occasion du Centenaire d'Auguste Comte.

à sa pensée une expression digne d'elle. Peu de philosophes ont su, mieux que lui, frapper de belles et pleines formules. Mais il écrivait extrêmement vite, sans se relire, et dans les conditions matérielles et morales les plus défavorables : il lui fallait écrire à la hâte, ou ne pas écrire du tout. Sans doute, les défauts de son style n'ont pas empêché sa pensée d'arriver aux lecteurs chez qui elle devait « pousser, » selon le mot de Pascal. Mais elle n'a pas pu se communiquer au public sans intermédiaire, comme faisait, par exemple, la doctrine de Cousin, dont la bourgeoisie éclairée s'est nourrie pendant plus d'une génération.

Le principal interprète de la philosophie de Comte auprès du public français fut Littré. Il lui a prêté une clarté, une concision et une simplicité qui manquent à l'original. Mais il faut avouer que ce fut au détriment de sa profondeur et de sa beauté. Celui qui, connaissant Littré, se met à lire Comte, éprouve plus que de la surprise : c'est presque une révélation. Comte était un grand esprit, Littré était surtout un bon esprit. Exact, consciencieux, sincère (du moins jusqu'au moment de leur rupture), le disciple, sans le vouloir, a ramené le maître à sa propre mesure. De la philosophie de Comte, il a surtout mis en relief l'aspect négatif, et l'antagonisme qui l'oppose à la théologie et à la métaphysique. Mais Comte se regardait aussi comme le successeur et l'héritier des religions et des métaphysiques. Sa philosophie, selon lui, était plutôt une transformation qu'une négation des doctrines antérieures. Cet aspect de la doctrine ne ressort point dans l'exposé qu'en fait Littré. La philosophie positive, qui, chez son fondateur, est tout imprégnée du sentiment de la continuité historique, ne gagnait rien à être présentée comme un dogmatisme exclusif.

Enfin, les extraordinaires effusions mystiques de Comte pendant ses dernières années, la béatification de Mme de Vaux, « le dogme, le culte et le régime » de la

Religion de l'Humanité, auraient suffi à éloigner pour longtemps la grande majorité des lecteurs. La bizarrerie est plus nuisible en France que la platitude. Comment l'auteur du Catéchisme et du Calendrier positivistes aurait-il pu être un grand philosophe ? Pour comble, cette Religion de l'Humanité, véritable contrefaçon du Catholicisme, irritait à la fois presque tout le monde. Aux catholiques, elle paraissait sacrilège, et les libres penseurs voyaient en elle un pur produit de l'esprit « clérical » . Faut-il s'étonner si l'œuvre philosophique de Comte n'a pas été dès lors estimée à sa valeur ?

Le temps, toutefois, a peu à peu dissipé les préventions, et réformé les jugements sommaires. En dépit des étrangetés de Comte, en dépit de l'insuffisance de ses disciples et des efforts de ses adversaires, la vertu philosophique de sa doctrine devenait manifeste. Ne voyait-on pas que, de tous les systèmes nés en France au XIXe siècle, celui-là seul avait franchi les frontières, et marqué fortement de son empreinte des penseurs étrangers ? Le tableau de la philosophie éclectique sera sans doute un chapitre indispensable dans l'histoire de l'esprit français. Mais, justement parce que cette doctrine est liée à une forme très particulière des rapports de l'Église et de l'État en France, elle n'a guère pu prendre racine ailleurs. Il est douteux qu'une histoire générale de la philosophie doive lui faire une très grande place. La doctrine de Comte, au contraire, est vite devenue un élément de la pensée philosophique en tout pays. Elle fut accueillie d'abord en Angleterre et en Hollande, avec plus de sympathie qu'en France même. Stuart Mill, Herbert Spencer, George Lewes, George Eliot, nombre de philosophes et d'écrivains anglais s'en sont plus ou moins inspirés. Encore aujourd'hui, M. Harrison en défend avec talent les parties mêmes qui prêtent le plus à la critique. Aucun philosophe allemand, il est vrai, n'a eu avec Comte les mêmes relations personnel-

les que Stuart Mill ; mais, à défaut de positivistes proprement dits, l'esprit positif s'est de plus en plus répandu dans les universités allemandes depuis trente ans. Il suffit, pour s'en convaincre, de voir comme la métaphysique y est délaissée, et le caractère qu'y ont pris les sciences morales et sociales. Dans les pays latins des deux hémisphères, l'influence de Comte s'est exercée avec plus de force encore, en Espagne, au Portugal et, surtout au Brésil, où se trouvent les positivistes les plus zélés, et, à leur dire, les plus orthodoxes. Enfin, l'Amérique du Nord a aussi ses sociétés positivistes. Déjà Comte, de son vivant, y avait trouvé quelques-uns de ses plus dévoués disciples.

En France, la philosophie traditionnelle qui est enseignée dans les établissements publics se sentit menacée par le positivisme. Elle résista de toutes ses forces, et réussit à se garantir contre l'invasion imminente. Mais, jalousement exclue des lycées et collèges et même des facultés, la doctrine nouvelle sut néanmoins trouver le chemin des jeunes esprits. Sans parler des infiltrations insensibles et des mille petits canaux de la littérature courante, elle eut pour « véhicule » les œuvres des deux écrivains qui furent en leur temps le plus aimés du public. Renan et Taine, sans être positivistes, ont fait plus, pour la diffusion des idées et de la méthode de Comte, que tous ses disciples ensemble. Ils ont beau s'en défendre, leurs livres témoignent pour eux.

Taine, il est vrai, doit beaucoup à Condillac, beaucoup aussi à Spinoza et à Hegel. Parmi les modernes, il semble se relier surtout à Stuart Mill et à Spencer. Mais c'est de Comte qu'il procède, à travers eux. Là se trouve l'origine de la plupart de ses idées directrices. Sa conception de l'histoire littéraire, de la critique, de la philosophie de l'art, en un mot son effort pour transporter aux sciences morales la méthode des

sciences naturelles, tout cela dérive en droite ligne des principes de Comte. L'*Histoire de la littérature anglaise* est, en un sens, une application de la théorie positive selon laquelle l'évolution des littératures et des arts est régie par des lois nécessaires, qui la font solidaire de l'histoire des mœurs, des institutions et des croyances. La théorie du « moment » et du « milieu », qui est capitale dans l'œuvre de Taine, n'était pas inconnue au XVIIIe siècle. Montesquieu seul suffirait à le prouver. Mais Comte a rapproché Lamarck de Montesquieu, et il a enseigné à Taine la définition biologique de l'idée de milieu. C'est lui qui, le premier, a employé ce mot de « milieu » pour désigner « l'ensemble total des circonstances extérieures d'un genre quelconque nécessaires à l'existence de chaque organisme déterminé ».

Renan a parlé de Comte avec une extrême sévérité et, non sans quelque dédain. Sans doute, le style du *Cours de Philosophie positive* devait indisposer souvent l'auteur de la *Prière sur l'Acropole*. Sans doute aussi Renan, qui fait un usage constant du mot « peut-être », a dû trouver que Comte ne l'employait pas assez. Son infinie souplesse goûtait peu la roideur du système positiviste. Mais cette souplesse même lui a permis de s'assimiler beaucoup des idées de Comte, malgré l'incompatibilité de leurs tempéraments intellectuels. L'*Avenir de la Science*, ce programme enthousiaste des ambitions et des espérances de Renan, est d'un jeune homme qui a lu Comte d'aussi près que Burnouf. Presque à chaque page, la trace des idées positivistes y est visible. Très certainement, il faut faire leur part aux influences multiples, françaises et étrangères, que l'esprit de Renan a subies. Mais n'est-ce pas de Comte surtout qu'il a appris à regarder l'histoire comme « la science sacrée de l'humanité », à attendre d'elle ce que l'on demandait jadis à la théologie, à transformer les anciens

dogmes métaphysiques de la Providence et de l'optimisme en la croyance à l'idée positive du progrès, à concevoir enfin que la vérité et le bien ne sont pas des réalités immobiles, mais se réalisent peu à peu par l'effort des générations successives ?

Enfin, l'esprit positif profitait encore de la faveur croissante des sciences auprès du public, et du prestige de savants tels que Claude Bernard et Berthelot, pour ne citer que deux noms entre mille. Il semblait avoir pour lui les maîtres en l'art d'observer comme les maîtres en l'art d'écrire. Tout conspirait à son succès. Certes, d'autres doctrines restaient vivantes et agissantes. A côté du spiritualisme classique, toujours maître de l'enseignement public, le vigoureux Criticisme de Renouvier, l'Idéalisme, le Néo-Kantisme sous différentes formes, la philosophie catholique et plus tard le Néo-Thomisme se trouvaient de nombreux et fervents disciples. Mais aucune de ces doctrines n'a atteint le point de diffusion extrême de l'esprit positif. Cet esprit s'est si intimement mêlé à la pensée générale de notre temps, qu'on ne l'y remarque presque plus, comme on ne remarque pas l'air qu'on respire. L'histoire, le roman, la poésie même en ont reflété l'influence, et, après l'avoir reçue, ont contribué à la répandre. De tous ces signes, il n'est peut-être pas téméraire de conclure que la philosophie positive répondait à quelques-unes des tendances les plus profondes de ce siècle.

II

Au sortir de l'École polytechnique, Comte, suspect au gouvernement de la Restauration, se trouve, à dix-huit ans, sans emploi, seul à Paris. Il songe à émigrer en Amérique. Tout en donnant, pour vivre, des leçons

de mathématiques, et en collaborant de loin en loin à quelques journaux, il étudie avec passion les sciences et la politique. Ce jeune homme, prompt à l'enthousiasme, semblait destiné, comme tant d'autres parmi ses camarades, à s'éprendre de quelque utopie sociale, et à en poursuivre énergiquement la réalisation. Bientôt il rencontre Saint-Simon, et il se donne à lui de toute son âme. Pendant quatre ans, il travaille avec lui. Il l'aime et le vénère comme un maître. Il se nourrit de ses idées, il collabore à ses œuvres et à ses entreprises. Il s'appelle lui-même « élève de M. de Saint-Simon ». Pourtant, à partir de 1822, il se détache de ce maître tant admiré, et en 1824 la rupture est complète et définitive. Que s'était-il donc passé ?

Les griefs invoqués par Comte n'ont qu'une importance secondaire. Nous n'avons pas à les examiner ici, non plus que la question, fort épineuse, du départ à faire entre ce que Comte a reçu de Saint-Simon, et ce qui lui appartient en propre dans sa philosophie. En fait, le maître et « l'élève » devaient tôt ou tard se séparer. Il y avait entre les deux esprits une incompatibilité radicale. Saint-Simon, merveilleusement inventif et original, jette en foule des idées et des vues nouvelles, dont beaucoup seront fécondes. Mais il affirme vite, et prouve peu. Il n'a pas la patience de s'arrêter longtemps à un sujet, ni de le traiter avec ordre et méthode. Comte, de son côté, pense comme Descartes, que la méthode est essentielle à la science, et que la « cohérence logique » est le signe le plus sûr de la vérité. Il ne pouvait donc se satisfaire longtemps des essais décousus de Saint-Simon. Celui-ci lui avait révélé sa vocation, et l'avait « lancé », comme il dit lui-même, dans la voie qui lui convenait le mieux. Mais, une fois en route, Comte marche d'un autre pas que son maître. Il a pu même, sans mauvaise foi, tirer parti des intuitions lumineuses, mais désordonnées, qui abon-

dent chez Saint-Simon, persuadé que sa doctrine seule leur donnait une valeur scientifique, parce que là seulement elles étaient systématisées et reliées à leurs principes. Saint-Simon reste jusqu'à son dernier jour un publiciste de génie. Comte, à vingt-quatre ans, a déjà construit un système de philosophie.

Pareillement, Comte s'écarte de ceux qui vont droit à la réforme politique et sociale, aussi bien des fouriéristes que des saint-simoniens. Tous sont d'avis qu'il faut, avant tout « réorganiser la société », ou, comme ils disent, faire succéder à une période critique une période organique. Nos réformateurs abordent donc de front la « réorganisation sociale ». Comte n'a garde de les suivre. Il proteste dès qu'on paraît le confondre avec eux. A ses yeux, leur entreprise, destinée à un échec certain, implique une conception naïve des faits sociaux. Ils s'imaginent que l'action du législateur n'a point de bornes, et qu'il peut faire de la matière sociale ce qu'il lui plaît. Mais les faits sociaux sont, comme les autres phénomènes de la nature, soumis à des lois invariables, et pour agir utilement sur ces faits, il faut commencer par en connaître les lois. Les panacées sociales rappellent la médecine des sauvages, qui suppléent à la connaissance de la physiologie par la foi en certaines recettes. Bref, comme il y a une science de la physique et de la biologie, il doit y avoir une science de la politique. Tant que l'on n'aura pas fondé cette « physique sociale », on sera condamné à de stériles efforts et aux tâtonnements de l'empirisme.

Comte n'en croit pas moins, lui aussi, que la « réorganisation sociale » est le problème capital de notre temps. Il a la ferme confiance, comme beaucoup d'autres, qu'il en trouvera la solution. Mais voici où il est original. Cette solution, selon lui, ne peut être atteinte d'emblée. Il faut, auparavant, avoir résolu d'autres problèmes d'un caractère plus théorique. Car

« réorganiser la société », c'est y instituer un ordre nouveau. Or, les institutions dépendent des mœurs, et les mœurs, à leur tour, dépendent des croyances. Tout projet de nouvelles institutions est donc vain, si l'on n'a pas d'abord « réorganisé » les mœurs. Et, puisque les mœurs, à leur tour, sont subordonnées aux croyances, l'œuvre sociale qu'on se propose ne pourra être accomplie qu'à cette seule condition : fonder un système général d'opinions qui soient unanimement acceptées pour vraies, comme l'a été, par exemple, le système chrétien par toute l'Europe du moyen âge. Donc, ou le problème social n'a pas de solution — et Comte ne s'arrête pas à cette hypothèse pessimiste —, ou la solution suppose d'abord l'établissement d'une philosophie nouvelle, qui emporte l'assentiment universel. Cette philosophie, Comte se croit destiné à la créer. C'est pourquoi il ne veut être, à ce moment, qu'un théoricien. « Je regarde, écrit-il en 1824, toutes les discussions sur les institutions comme de pures niaiseries fort oiseuses, jusqu'à ce que la réorganisation spirituelle de la société soit effectuée, ou du moins fort avancée. »

Ainsi, les troubles politiques et sociaux n'ont qu'une valeur de symptômes. Le mal est plus profond. Il vient de « l'anarchie morale et mentale », qui prévaut dans l'humanité civilisée. « Anarchie » n'est pas pris ici dans un sens large et symbolique. Ce mot veut dire, dans son sens le plus littéral, que l'humanité, au point de vue moral et intellectuel, n'est plus « gouvernée ». La fonction du « pouvoir spirituel » n'est pas remplie. Il n'y a plus de principes universellement reconnus pour vrais, et mis d'un commun accord au-dessus de la discussion. Tout a été atteint par la critique et ébranlé par le doute : foi religieuse, convictions philosophiques, principes de morale ; et la crise que subit la société politique n'a pas, au fond, d'autre cause. Cette crise ne

peut que s'aggraver, tant que l' « anarchie » n'aura pas fait place à un ordre spirituel nouveau.

Comment en est-on venu là ? L'histoire le fait aisément comprendre. Comte regarde la Révolution française comme le point d'aboutissement — provisoire — d'une longue évolution qui a rempli cinq siècles. Selon lui, dès le XIVe siècle, le régime du moyen âge commence à décliner. L'ensemble de ses institutions et de ses croyances entre dans une période de décomposition qui se poursuit avec une fatalité inéluctable. La Réforme, d'abord, porte un coup mortel à la communauté européenne, dont elle rompt l'unité religieuse. Quand elle nie l'autorité du Pape en matière de foi, elle proclame déjà la révolution dans l'Église. La phase déiste est venue ensuite. Une « religion naturelle », sous couleur d'établir l'existence de Dieu et la Providence par les seules forces de la raison, a substitué aux croyances religieuses une pâle et incertaine métaphysique. Et, au XVIIIe siècle, l'esprit critique, attaquant franchement tous les dogmes, n'en laisse aucun debout, et triomphe avec la Révolution française.

En étudiant la marche de cette décomposition progressive, Comte s'est appliqué à montrer, suivant les principes de sa sociologie, comment les faits sociaux les plus divers, religieux, politiques, économiques, militaires, intellectuels, esthétiques, etc., agissent et réagissent sans cesse les uns sur les autres. Toutefois, ces différents ordres de faits ne sont pas tous d'égale importance. L'ordre des faits intellectuels est « dominateur ». Il joue un rôle prépondérant. Car, sans lui, l'évolution des autres serait inintelligible, tandis que sa propre évolution pourrait, au besoin, se comprendre sans la leur. « Ce sont les idées qui mènent le monde », et la courbe décrite par l'histoire générale de l'humanité est commandée, en dernière analyse, par la courbe que décrivent la science et la philosophie.

Or, le fait capital qui domine et explique l'histoire de la pensée humaine depuis le XIII[e] siècle, n'est-il pas le progrès de l'esprit positif ? Ce progrès a commencé, dit A. Comte, dès l'origine même de l'humanité. Mais il est demeuré longtemps latent et presque imperceptible. Il n'est devenu rapide et puissant que depuis le moyen âge. L'esprit positif consiste, comme on sait, à ne plus rechercher que les lois des phénomènes naturels, en abandonnant la poursuite chimérique des causes et des essences. Il a été le ressort caché de l'évolution du monde moderne. Sous le couvert des grandes doctrines métaphysiques de Hobbes, de Descartes, de Leibniz, de Spinoza, de Malebranche même, il a miné, puis ruiné la conception théologique de l'univers. Ces philosophes, qui, pour la plupart, étaient en même temps des savants, ont accompli une œuvre dont ils ne distinguaient peut-être pas toute la portée. Ils croyaient soit faire coexister, soit même faire coïncider une vue purement rationnelle de l'univers avec l'ancienne conception qui reposait sur des données surnaturelles. En fait, leurs doctrines n'étaient que des formes de transition, indispensables sans doute, mais caduques. Une métaphysique, selon Comte, n'est jamais qu'une théologie rationalisée, et par là même affaiblie, démunie de tout ce qui en a fait la vertu à l'époque où elle était objet de foi. Les grands penseurs de la philosophie moderne ont cru fonder une métaphysique : ce qu'ils ont fondé en réalité, c'est une physique. Ce qu'il y avait de durable dans l'œuvre des Descartes et des Leibniz s'est incorporé à la science.

La méthode positive s'est imposée d'abord dans la science de la nature inorganique. Après les découvertes de Copernic, de Képler et de Newton, l'astronomie est devenue un « cas céleste » pour les mathématiciens. Personne ne songe plus à « expliquer » les phénomènes astronomiques. On se contente de les calculer.

Pareillement, en physique et en chimie, la recherche des lois naturelles a effacé presque toute trace de l'ancien mode de penser théologique et métaphysique. Le monde de la nature vivante est une conquête plus récente de l'esprit positif. Cependant, depuis la fin du XVIIIe siècle, la « biologie », pour employer un mot que Blainville a emprunté aux Allemands, et Comte à Blainville, est devenue à son tour une science positive, une sorte de physique des phénomènes vitaux. Enfin, des signes précurseurs annoncent que bientôt les phénomènes moraux et sociaux seront étudiés au moyen de la même méthode, et que notre temps verra naître une « physique sociale ».

Mais comment ce progrès de l'esprit positif, si important qu'il soit d'ailleurs, a-t-il pour conséquence l'anarchie morale et mentale qui, au dire de Comte, est le grand mal de notre temps ? L'investigation positive des divers ordres de phénomènes naturels ne peut-elle s'accorder avec une conception métaphysique ou théologique de l'univers ? Qui empêche de se représenter les phénomènes de la nature comme régis par des lois nécessaires, et de croire en même temps que l'ordre général de la nature provient d'une cause suprême ? Il semble au contraire que la science positive, enfin dégagée de la théologie et de la métaphysique, leur assure la liberté qu'elle revendique pour elle-même.

Cette conciliation, dit A. Comte, a pu longtemps paraître légitime, parce qu'elle était provisoirement indispensable. Mais, à la longue, l'impossibilité de la maintenir éclate. Il fut un temps où les théologies et les métaphysiques étaient les seules conceptions du monde dont l'esprit humain fût capable. Elles ont rempli alors une fonction nécessaire. Même, sans elles la science positive n'aurait jamais pu naître et se développer. Mais, comme elle est leur héritière, elle est aussi leur ennemie. Son progrès entraîne nécessairement leur

décadence. L'histoire parallèle des dogmes religieux et métaphysiques d'une part, et de la méthode positive d'autre part, permet de dire avec certitude : « Ceci tuera cela. » Il ne faut pas imaginer à cette occasion une lutte dialectique où les dogmes finiraient par succomber, la démonstration de leur fausseté étant achevée. Ce n'est pas ainsi que les dogmes finissent. Tant qu'ils luttent, tant qu'on les combat, ils sont invincibles. Ils disparaissent, selon le mot profond de Comte, par désuétude, comme les méthodes hors d'emploi. Et, en fait, n'ont-ils pas été vraiment des méthodes pour l'esprit humain, qui voulait concevoir l'ensemble des choses avant de les avoir assez étudiées ? Ce que la raison ne pouvait lui donner que très tard, après une longue expérience, il l'a demandé d'abord à l'imagination. Mais, à mesure qu'il s'accoutumait à la méthode d'investigation positive, il se déshabituait des explications théologiques et métaphysiques, ou, sans y renoncer tout à fait, il reléguait les « causes » dans des régions de plus en plus lointaines.

L'idée de la Providence, par exemple, présente, sous la forme la plus philosophique, une explication de ce genre. Or la Providence, dit Malebranche, n'intervient jamais dans le monde par des volontés particulières. Elle n'agit que par des volontés générales. Mais des volontés générales, qui ne souffrent point d'exception, ressemblent étrangement à des lois nécessaires. Que peut être pour l'homme une Providence que ses prières n'émeuvent point, esclave de ses propres décisions, éternelles et immuables ? En fait, nous n'imaginons plus d'intervention surnaturelle dans les phénomènes les plus simples et les plus généraux de la nature, tels que le mouvement des astres ou la chute des corps. Quand tous les ordres de phénomènes seront habituellement conçus comme ceux-là, quand l'idée de leurs lois nous sera devenue partout fami-

lière, on ne démontrera pas, par surcroît, qu'il n'y a pas lieu de croire à une Providence. On aura simplement cessé d'y croire. Être athée est encore une façon d'être théologien. Il est donc peu exact de dire que Comte n'a pas voulu laisser de questions ouvertes. Au contraire, toutes les questions théologiques et métaphysiques, selon lui, resteront éternellement ouvertes. Seulement personne ne les abordera plus.

Toutefois, il ne suffirait pas, pour rendre définitif ce résultat, que la méthode positive se fût successivement étendue à tous les ordres de phénomènes naturels. Sans doute, elle met ainsi un terme au trouble qui provient de la coexistence dans les esprits de deux modes de penser opposés et incompatibles. Mais ce n'est là encore, pour ainsi dire, que la condition négative de l'unité que notre entendement exige. Pour que cette unité se réalise pleinement, il faut que l'esprit positif fasse bien davantage. Il faut qu'il procure à l'homme une conception d'ensemble où lui-même, la société, le monde où il vit, sa nature et sa destinée lui soient rendus intelligibles. Il faut, en un mot, que l'esprit positif engendre une philosophie. Autrement il ne supplantera jamais l'esprit théologique et métaphysique. « On ne détruit que ce qu'on remplace. » Si la doctrine positive n'apporte pas, à son tour, une réponse satisfaisante à des questions que l'homme se pose nécessairement, il n'abandonnera jamais les solutions que lui enseignaient les anciennes doctrines. L'esprit humain ne saurait se passer d'une philosophie : l'unité, qui est son premier besoin, est à ce prix.

Or, jusqu'à présent, l'esprit positif n'a encore constitué que la science, ou plutôt que des sciences particulières. Il a été « spécial » et fragmentaire, toujours attaché à l'investigation d'un groupe plus ou moins étendu de phénomènes. Il n'a eu en vue que la découverte de lois, le plus générales possible, sans doute,

mais toujours relatives à un ordre donné de faits. Avec une prudence louable, et qui a fait sa force, il s'est tenu au plus près de l'expérience. Tout entier à son œuvre d'analyse, il ne s'est jamais élevé à une conception d'ensemble, embrassant la totalité de ce qui existe. Seules, jusqu'ici, les théologies et les métaphysiques ont rempli cet office, et cet office était, en effet, leur raison d'exister. En sorte que, jusqu'aujourd'hui, l'esprit positif a été « réel, mais spécial », tandis que l'esprit théologique et métaphysique a été « fictif, mais universel ». Si les choses restaient en cet état, aucun des deux ne triompherait jamais des prétentions de l'autre. L' « anarchie mentale et morale » serait sans remède. Mais une solution est proche. Car l'esprit théologique et métaphysique, « fictif » par essence, ne deviendra sans doute jamais « réel »; mais l'esprit positif, qui n'est « spécial » que par accident, peut acquérir l'universalité qui lui manque. Une philosophie nouvelle sera alors fondée, et le problème résolu.

Ainsi, les sciences positives, sous leur forme actuelle ne sauraient en aucune manière se substituer aux anciennes doctrines philosophiques. Pour faire disparaître celles-ci, il faut mettre en leur place quelque chose qui, comme elles, réponde à l'idée de l'un et de l'universel. La philosophie, dans la période positive, ne se survivra donc pas à elle-même sous la forme réduite d'une « généralisation des résultats les plus élevés des sciences. » Loin de diminuer le rôle de la philosophie, Comte essaiera d'en instituer une qui satisfasse plus amplement que ses devancières aux aspirations logiques, esthétiques, morales et religieuses de l'âme humaine. Ses adversaires lui ont reproché de s'être fait de la philosophie une idée étroite et mesquine. Mais, si sa philosophie doit expliquer l'évolution de l'humanité, mettre fin à la crise présente, fonder la politique et la morale, et servir de base à la religion,

ne semble-t-il pas que l'idée en soit plutôt trop vaste et trop ambitieuse?

III

Le problème soulevé par Comte n'est pas très différent, au fond, de celui que Kant avait traité au siècle précédent, et qui domine toute la spéculation philosophique des modernes. D'une part, la science positive s'impose à nos esprits, avec sa méthode qui « réussit », et ses principes, légitimés, semble-t-il, par ce succès même. D'autre part, la morale ne s'impose pas moins à notre conscience; et les conceptions métaphysiques et religieuses qui sont liées jusqu'ici à la moralité, paraissent être légitimées, elles aussi, par cette relation. Comment trouver un point de vue supérieur d'où les exigences logiques et les convictions morales de l'âme humaine s'harmonisent ? Comment ne rien abandonner de ce qui est vital, et satisfaire cependant le besoin d'unité qui est le fond de notre esprit? C'est pour être entrés, chacun par une voie différente, très avant dans ce problème, que Kant et Auguste Comte ont prononcé des paroles qui ont retenti si longuement et si loin.

Kant a surtout voulu délimiter la portée de la raison théorique, et en fixer les rapports avec la raison pratique. A la fois rationaliste et chrétien, il a cru, dans sa *Critique de la Raison pure*, garantir à jamais la science contre les attaques du scepticisme et les excès du dogmatisme, en même temps que, dans sa *Critique de la Raison pratique*, il donnait à la morale du devoir un accent de sublimité presque religieuse. Dans l'évolution de la pensée moderne, il appartient à ce que Comte appelait « la halte protestante ». C'est un homme du XVIIIe siècle, nourri de Newton, de Hume et de Rousseau. Toute sa philosophie, même dans sa partie

morale et politique, reste encore purement spéculative.

Mais Comte est de la première génération du XIXe siècle, qui assiste à la lutte de la révolution et de la contre-révolution. Ce spectacle détermina l'orientation de sa pensée pour toute sa vie. Né dans une famille catholique et royaliste, il professa, dès sa jeunesse, des opinions très différentes. Pourtant, les premières impressions de l'enfance devaient demeurer indélébiles. Comte, comme on sait, n'a pas été philosophe de profession ; il l'est devenu par vocation. Les premiers objets de ses études furent les mathématiques. Admis à l'Ecole polytechnique un an avant que son âge lui permît d'y entrer, il passe cette année à Montpellier, où il étudie les sciences naturelles. En même temps il « médite » Montesquieu et Condorcet. Il s'initie à la philosophie proprement dite par la lecture d'Adam Smith, de Ferguson et de Hume, et il distingue fort bien la supériorité de ce dernier. Quand il sort de l'Ecole polytechnique, en 1816, les matériaux de son système futur sont déjà en grande partie préparés.

Dès ce moment, une filiation directe le rattache à Descartes d'abord, puis aux penseurs du XVIIIe siècle français. Lui-même, il s'appellera plus tard le successeur, ou, par un horrible barbarisme, le « compléteur » de Descartes. Il admire et il possède Fontenelle, D'Alembert, Diderot, et il s'assimile l'esprit du XVIIIe siècle entier chez Condorcet, qui en a extrait et clarifié la substance. Celui-ci est son maître préféré, son « père spirituel ». C'est Condorcet qui s'est approché le plus près, avant Comte, de la solution du grand problème, et sans lui, Comte ne l'aurait sans doute pas découverte. C'est lui qui a ouvert la voie à la sociologie, en élucidant l'idée capitale de progrès. En même temps, Comte suit avec une curiosité passionnée les

travaux des grands naturalistes et biologistes de son temps : Lamarck, Cuvier, Blainville, Gall, Bichat, Cabanis, Broussais. Il sent l'importance philosophique de ces sciences nouvelles, que Diderot avait déjà signalée. Il a entendu Destutt de Tracy dire que l'idéologie est une partie de la zoologie. Tout cela se retrouvera plus tard, fondu dans la forte unité de sa doctrine.

Mais en 1817, c'est-à-dire avant même que Comte eût connu Saint-Simon, un autre élément vint se joindre à ceux-là, et en contre-balancer l'effet. Le livre *Du Pape* parut, et la philosophie historique et politique de Joseph de Maistre fit sur l'esprit de Comte la plus profonde impression. Avait-il connu les ouvrages précédents du même auteur ? Nous ne le savons pas ; toujours est-il que, de son propre aveu, le livre *Du Pape* fut un événement dans l'histoire de son esprit. En fait, la trace des idées de Joseph de Maistre se révèle presque à chaque pas dans l'œuvre de Comte. Comme de Maistre, il pense que la philosophie du XVIII[e] siècle, toute négative, a su admirablement démolir, mais a été impuissante à reconstruire. Comme de Maistre, il croit que les encyclopédistes et leurs amis ont dû leur succès bien plutôt à la faveur des circonstances qu'à la force de leur doctrine, et que leurs adversaires de la contre-révolution ont sur eux une supériorité logique incontestable. Comme de Maistre encore, il est persuadé que l'ordre social n'exige pas moins un pouvoir spirituel qu'un pouvoir temporel, et que le régime du moyen âge a été « un chef-d'œuvre de la sagesse politique », précisément parce que les deux pouvoirs y étaient distincts, grâce à l'hégémonie spirituelle des papes. Comme de Maistre enfin, il fait dépendre le salut de l'humanité, dans l'avenir, de son retour à l'unité de foi.

Ainsi, Comte s'inspire à la fois de Condorcet et de

Joseph de Maistre. Il procède également du savant idéologue à qui aboutit l'effort philosophique du XVIIIe siècle, et du fougueux traditionaliste, pour qui ce même siècle est l'époque abhorrée de l'erreur et de la perversion morale. Comte entreprendra, non pas de les concilier : comment concilier ce qui s'exclut ? mais de fonder une doctrine plus compréhensive, où il réunira ce qu'il a reçu de tous deux. Telle lui apparaît à lui-même sa propre tâche. Il l'entreprend avec confiance car il se croit en mesure d'éviter les erreurs où ses prédécesseurs ont dû tomber. Condorcet a eu l'idée nette d'une science sociale : cela ne l'a pas empêché de méconnaître la marche réelle de l'esprit humain, et de n'apprécier justement que son siècle, aux dépens de toutes les époques précédentes. De Maistre, à son tour, non moins prévenu, quoique pour d'autres raisons, manque également de l'intelligence de l'histoire. Pour restaurer l'humanité, et pour la rétablir en l'état où elle était au XIIIe siècle, il va jusqu'à l'absurde. Il prétend ne tenir aucun compte de la marche de la civilisation et du développement des sciences. Condorcet qui a mis en lumière l'idée de progrès, n'a rien compris au moyen âge. De Maistre, qui a si bien vu l'excellence du moyen âge, nie le fait éclatant du progrès.

Tous deux sont excusables, parce qu'ils prenaient part à la lutte. Dans la chaleur du combat, ils ont été particulièrement aveuglés. Comte, qui voit les choses de plus loin, les voit aussi de plus haut, en pur théoricien. Il dispose surtout d'un instrument que ni Condorcet, ni de Maistre ne possédaient : il va appliquer la méthode positive à l'étude des phénomènes sociaux. Il va fonder, en un mot, la « sociologie ». S'il n'y a pas réussi autant qu'il le croyait, du moins avait-il raison de penser que son originalité philosophique était dans cette tentative. Fondre, dans une science nouvelle et positive, les idées encore vivaces issues de la spécula-

tion du XVIII[e] siècle, avec les vérités historiques et sociales mises au jour par les adversaires de ce siècle : le problème était nettement posé. La solution que Comte en donne devient l'âme même de son système. Par un double et vigoureux effort, il fonde une physique sociale. Il reporte sur le passé l'idée de progrès que Condorcet appliquait seulement à l'avenir, — ce qui lui permet d'instituer une philosophie de l'histoire. Il projette au contraire sur l'avenir ce que de Maistre n'avait vu que dans le passé, — ce qui lui fournit le cadre de sa « réorganisation sociale. » Cette philosophie de l'histoire, qui n'a plus rien de métaphysique, ce sera la dynamique sociale ; cette « réorganisation » de la société, fondée sur la science, ce sera la politique positive.

Tout dépendait donc de la fondation de la sociologie. En constituant cette science par la découverte de ses lois principales, Comte a gardé de ses prédécesseurs tout ce qui méritait d'en être conservé. Il a trouvé la solution du problème philosophique dans les termes qu'il avait lui-même posés. Il a mis un terme à l'« anarchie mentale et morale » dont le monde moderne est menacé de périr.

Avec la fondation de la sociologie, en effet, se réalise la « parfaite cohérence logique » qu'exige notre entendement. Jusqu'à présent, la méthode positive, seule employée dans les sciences physiques et biologiques, s'arrêtait au seuil du monde moral, où la métaphysique était encore maîtresse. La « physique sociale » une fois créée, la méthode positive s'applique désormais à tous les ordres de phénomènes sans exception. L'ensemble du monde apparait comme « homogène ». Mais du même coup, l'esprit positif perd son caractère de « spécialité ». Arrivé au terme de son ascension méthodique, ayant conquis enfin le dernier et le plus noble des ordres de phénomènes, le plus compliqué et le

plus élevé, il peut, de ce sommet, jeter un regard sur l'ensemble de tous les ordres. Il va refaire par la pensée, en sens inverse, le chemin parcouru.

La sociologie est donc, à la fois, un point d'arrivée pour la méthode positive, qui atteint avec elle le faîte de la hiérarchie des sciences, et un point de départ pour la philosophie positive, qui domine cette hiérarchie. Dorénavant, les rapports des sciences entre elles laissés jusqu'ici à l'arbitraire des savants, seront réglés du point de vue de l'ensemble. A l'intérieur même de chaque science, la recherche scientifique sera soumise à une exacte discipline, qui écartera les problèmes « oiseux ». Les rapports des sciences avec les arts correspondants seront établis rationnellement. Enfin le problème moral et le problème religieux seront résolus par cette philosophie. « Par la fondation de la sociologie, dit A. Comte au commencement du *Cours de Philosophie positive*, la philosophie positive acquerra le caractère d'universalité qui lui manque encore, et deviendra par là capable de se substituer à la philosophie théologique et métaphysique, dont cette universalité est aujourd'hui la seule propriété réelle. » Et à la fin du *Cours*, il conclut : « La création de la sociologie vient aujourd'hui constituer l'unité fondamentale dans le système entier de la philosophie moderne. »

Pourquoi n'est-elle pas venue plus tôt? La sociologie elle-même l'explique. Il fallait, pour qu'elle apparût, que la Révolution française eût jeté sa lumière sur la philosophie de l'histoire ; il fallait que la biologie eût fait des progrès décisifs. Si haut que Comte place son propre génie, il reconnait qu'il n'aurait pas fondé la sociologie, si la date de sa naissance ne l'avait placé juste après Gall et Cabanis, et après Condorcet et de Maistre. Mais il n'en regarde pas moins sa découverte de la sociologie comme un évènement capital dans l'histoire de l'esprit humain. Car, la sociologie une fois

fondée, la philosophie positive est établie en même temps. Une « foi démontrée » va se substituer à la « foi révélée ».

IV

La sociologie, en sa qualité de science positive, devrait, comme les autres, partir de l'observation et de l'analyse des faits, établir des lois, et permettre la prévision des phénomènes futurs, dans la mesure où l'extraordinaire complication des faits sociaux le comporte. Elle devrait rendre, de plus, l'action de l'homme d'État aussi rationnelle et aussi efficace que celle de l'ingénieur et du chirurgien. Ce programme a-t-il été rempli par la doctrine de Comte ?

Il ne le semble pas, puisque l'on en est encore aujourd'hui à chercher la définition du fait social, et à discuter sur l'idée même de la sociologie. Mais qu'importe que cette science ne soit pas sortie de la période des tâtonnements ? L'essentiel était que Comte eût fourni à la spéculation philosophique de notre siècle la forme qui répondait le mieux à ses tendances intimes.

Au fond, l'objet de cette spéculation ne varie guère. Métaphysique et religieuse en France au XVIIe siècle avec Descartes et Malebranche, idéologique et morale au XVIIIe avec Condillac et Rousseau, sociale au XIXe avec Saint-Simon, Comte et Proudhon, ce sont toujours les mêmes problèmes qu'elle agite.

Mais, avec le temps, ils revêtent des aspects nouveaux, et Comte a bien vu que, pour notre époque, ils devaient se formuler en termes sociaux.

N'était-ce pas là d'abord une suite nécessaire de l'ébranlement formidable produit par la chute de l'ancien régime, et par l'entrée des masses prolétaires dans la vie sociale consciente ? Le problème philosophique, dit A. Comte, ne se pose plus après la Révolu-

tion comme avant 1789. Elle a rendu la science sociale désormais possible. L'idée de progrès, indispensable à cette science, était inconnue des anciens, apparaissait à l'état d'ébauche chez Bacon, restait imparfaite même chez Fontenelle et chez Condorcet. Après la Révolution, cette idée reçoit une définition scientifique, dans son rapport nécessaire avec l'idée d'ordre.

Mais surtout, la sociologie avait l'avantage de remettre la spéculation philosophique en contact intime avec les sciences positives. En un sens, en effet, la sociologie domine et gouverne toutes les autres sciences, qui peuvent être regardées comme les produits de l'évolution intellectuelle de l'humanité, c'est-à-dire comme de grands faits sociaux. Mais, en un autre sens, la sociologie dépend, à son tour, de toutes les sciences. Car les phénomènes les plus « nobles » sont subordonnés aux plus « grossiers » quant à leurs conditions d'existence. L'homme ne peut se considérer comme un empire dans un empire. La science des sociétés suppose la science des individus qui les composent, c'est-à-dire, la biologie. Toutes deux, à leur tour, impliquent la science du milieu où les êtres vivants sont plongés, et dont la moindre altération les ferait disparaître : c'est-à-dire la physique, la chimie et l'astronomie. Et l'astronomie ne saurait exister sans les mathématiques. La science de l'homme, qui est la science suprême, repose donc sur l'étude préalable des autres sciences de la nature, parcourues successivement dans leur ordre de complication ascendante, et sans qu'il en manque une seule. Toute spéculation philosophique qui ne remplit pas cette condition est vaine et chimérique.

Quel contraste entre cette philosophie et l'éclectisme, dont le succès était éclatant, quand parut, en 1830, le premier volume du *Cours de Philosophie positive !* C'est à lui que Comte pense lorsqu'il attaque les pyschologues et la prétendue méthode psychologique. Les expressions

méprisantes dont il se sert s'expliquent par l'incompatibilité foncière des deux doctrines. Les origines de Comte relient la sienne aux sciences positives ; les affinités de Cousin rattachent l'éclectisme au mouvement romantique. Cousin a connu à Paris A.-W. Schlegel, un des principaux théoriciens du romantisme allemand. Dans ses voyages en Allemagne, il a subi d'abord l'influence de Fichte et de Schelling, les deux philosophes romantiques par excellence, et plus tard seulement celle de Hegel. Aussi son éclectisme, sous sa première forme, la seule qui compte, procède-t-il des mêmes principes que le romantisme dont il est contemporain. Subordonner en toute occasion ce qui est réfléchi à ce qui est spontané, et l'entendement discursif à l'intuition immédiate ; faire du « moi » le centre d'où toute réalité est perçue et comprise ; ne considérer de l'univers que sa projection dans la conscience d'un sujet : ce sont là des signes certains de l'esprit romantique.

Brunetière a rendu pleinement évidente l'étroite liaison du romantisme littéraire avec cette philosophie toute subjective, qui s'est donné en France le nom d'éclectisme. Mais il a fait voir aussi la prompte réaction qui suivit ce mouvement romantique. Il en a montré les signes jusque chez les romantiques même qui ont survécu à leur génération, et comment surtout leurs successeurs, loin de ne voir la nature qu'à travers l'homme, et de la ramener à lui, ont au contraire replacé l'homme dans la nature et voulu l'expliquer par elle. N'est-ce pas justement ce que Comte a fait en philosophie ? L'éclectisme tirait tout de l'analyse du moi, Comte n'en tire plus rien. Cette analyse est illusoire, ou tout au moins stérile. Certes, l'individu peut constater en lui-même, par la conscience, qu'il pense, sent et veut. Mais cette constatation ne permet pas d'aller plus loin. Il n'y a que deux manières d'étudier scientifiquement les faits intellectuels et moraux. Ou bien on les considère dans leur

rapport avec l'organisme qui en est la condition, et cette étude est alors inséparable de la biologie ; ou bien on étudie les lois intellectuelles dans leurs résultats, c'est-à-dire dans l'évolution historique des connaissances humaines, et on institue alors la sociologie. Mais la biologie, comme la sociologie, suppose les autres sciences fondamentales. Donc, une philosophie qui perd le contact de ces sciences, et qui prétend faire de l'analyse du moi sa seule méthode, ne peut être que creuse, sinon fausse.

En conséquence, dans son *Cours de Philosophie positive*, A. Comte fait précéder la sociologie d'une philosophie des sciences qui occupe les trois premiers volumes. C'est là peut-être la plus belle partie de son œuvre. Il y expose une théorie de la méthode et de la science, qui, sur bien des points, rejoint celle de Descartes. La science « se compose de lois et non de faits ». Se contenter, pour constituer la science, d'amasser des faits, si nombreux soient-ils, c'est « prendre une carrière pour un édifice ». Le but de la science est de substituer la prévision rationnelle à la constatation empirique des faits.

De cette philosophie des sciences, que nous ne saurions exposer ici, même sommairement, on ne connaît guère, en général, que la classification proposée par Comte dans la seconde leçon du *Cours*. Sans doute, cette classification célèbre mérite qu'on s'y arrête. Elle est à peu près adoptée par les savants de tous les pays. Comme le système métrique, c'est une trace du clair génie français dans le monde. Mais, quelle que soit son utilité, Comte y voyait surtout une « hiérarchie » des sciences, rangées dans leur ordre de complexité croissante. Elle lui sert à montrer comment la méthode positive a conquis tour à tour les diverses classes de phenomènes, compensant dans une certaine mesure les difficultés grandissantes par l'emploi de procédés

plus nombreux, et s'élevant enfin, avec la sociologie, au point de vue philosophique, « universel », d'où s'aperçoit tout l'ensemble du réel. Alors se dégagent les lois les plus générales, communes à tous les ordres de phénomènes, les lois « encyclopédiques » dont l'ensemble forme la « philosophie première » que Bacon a entrevue.

Mais Comte, pour rester fidèle à ses principes, ne devait pas essayer de ramener les phénomènes de la nature à un seul ordre qui les contiendrait tous. Il condamne, au contraire, comme métaphysique, la philosophie qui poursuit une unité « aussi oppressive que chimérique ». Selon lui, à chaque degré de l'échelle des sciences, quelque chose de nouveau et d'irréductible apparaît. Si utile que l'analyse mathématique soit à la physique, celle-ci a son originalité propre. Les phénomènes chimiques ne peuvent s'expliquer par les seules lois de la physique. Entre le monde de la matière inorganique et le monde de la vie, la distinction est encore plus nettement marquée. Et enfin, si étroits que paraissent les rapports de la biologie et de la sociologie, Comte n'admet pas que la seconde soit simplement une extension de la première.

Cette philosophie fait donc une juste part à la solidarité, mais aussi à l'indépendance des sciences. Chaque ordre de phénomènes, en même temps qu'il est soumis aux lois de tous les ordres sous-jacents, est en outre régi par ses lois propres. On pourrait figurer ces ordres par des cercles concentriques. Ces cercles s'envelopperaient les uns les autres, le cercle du plus grand rayon représentant l'ordre des phénomènes les plus simples et les plus généraux, et enfermant les cercles de rayons de plus en plus petits, qui représenteraient les phénomènes de plus en plus complexes. Mais toujours les cercles resteraient distincts les uns des autres.

Si Comte n'était pas un ennemi irréconciliable de toute métaphysique, on penserait qu'il est ici bien près d'en esquisser une. A vrai dire, on la voit se dessiner tout le long de sa philosophie des sciences. Il ne serait peut-être pas très difficile de la mettre au point. N'en a-t-il pas lui-même préparé les traits essentiels, quand il a dit que la science « se compose de lois et non de faits », quand il a défini la loi « la constance dans la variété », quand enfin il a conçu les divers ordres de phénomènes naturels à la fois comme « irréductibles » et comme « convergents » ? Qu'il fasse un pas de plus, qu'il essaye de comprendre le principe de cette convergence, et sa métaphysique est fondée.

Ce pas, A. Comte n'a pas voulu le faire. Il est chimérique, selon lui, de chercher un tel principe. La philosophie positive s'en abstient. S'il est vrai qu'il existe des lois encyclopédiques qui se vérifient dans tous les ordres de phénomènes, nous n'en ignorons pas moins l'essence ou la cause de ces phénomènes, et nous n'avons pas à la chercher. Au reste, même dans chaque ordre considéré à part, nous ne pouvons pas ramener les lois que nous connaissons à une loi unique plus générale ; et que sont les lois connues au prix de celles qui nous échappent, et qui nous échapperont peut-être toujours ? Considérée dans son objet, chacune de nos sciences s'étend pour ainsi dire à l'infini, au delà de notre horizon borné. Si donc il faut, pour nous satisfaire, une conception *une* du monde, ce n'est pas du point de vue de la science objective que nous l'atteindrons jamais. Cette science sera toujours incomplète et fragmentaire. Mais si nous changeons de point de vue, si nous rapportons à l'homme, ou plutôt à l'humanité, comme centre, tout l'ensemble des sciences, nous pourrons alors réaliser l'unité cherchée. En un mot, ce n'est pas la métaphysique, c'est la sociologie qui nous conduira à une conception « une et universelle », c'est-

à-dire philosophique, de la nature dans son ensemble.

Si nous nous plaçons ainsi, comme il convient, au point de vue de l'homme, peu importe que tant de lois de la nature doivent nous rester toujours cachées. Chaque science ne devra être cultivée que dans la mesure nécessaire au progrès matériel, intellectuel et moral de l'humanité. Chacune sera regardée, non pas comme une fin en elle-même, mais simplement comme préparatoire à la science suivante, puisque seule la science dernière, la sociologie, a en soi sa raison d'être, parce qu'elle est la base de la morale et de la religion. Comte, qui condamne « l'art pour l'art », n'est pas moins hostile à « la science pour la science ». Il ne comprend l'une et l'autre que du point de vue social. Sans doute, la science est, par essence, désintéressée. La poursuite servile de résultats immédiats arrêterait bientôt son progrès. Mais, si libre qu'elle soit de motifs utilitaires, elle n'en sert pas moins à des fins autres qu'elle-même. Dans l'hypothèse, d'ailleurs invraisemblable pour longtemps, où les sciences positives finiraient par assurer à tous les hommes une vie libre et vraiment humaine, Comte n'estimerait pas qu'il fallût les pousser beaucoup plus loin. L'art, plutôt que la recherche scientifique, devrait faire l'occupation de l'humanité affranchie.

Quel est donc, en définitive, le rôle propre de l'intelligence dans la doctrine de Comte ? La question peut sembler embarrassante. Tantôt il représente l'intelligence comme un instrument très noble et très précieux, mais qui ne vaut que selon l'usage qui en est fait. Livrée à elle même, elle manque de règle et de discipline. L'abus de l'esprit scientifique dessèche l'âme. Il la rend égoïste, immorale et tyrannique. En politique, le gouvernement des hommes de science serait détestable. Comte n'a pas assez de sarcasmes contre ce qu'il appelle la « pédantocratie », d'un nom qu'il est

ravi d'emprunter à Stuart Mill. Il cite volontiers l'exemple de la Chine, pour montrer où mène la superstition du savoir. Dans la société positive, la recherche scientifique sera soumise au contrôle du pouvoir spirituel. La période qui nous sépare du moyen âge, et qui est remplie par le développement des sciences, est définie par Comte une longue « insurrection de l'esprit contre le cœur ». Cette insurrection fut sans doute indispensable au progrès de l'humanité, mais, si elle se prolongeait dans la période positive, elle deviendrait criminelle.

Ce langage est très net. Cependant, Comte en a tenu souvent un tout différent. Pourquoi, dit-il, par exemple, que la supériorité intellectuelle est la plus rare et la plus précieuse de toutes ? Comment, dans sa philosophie de l'histoire, fait-il du développement de l'intelligence le pivot de toute l'évolution humaine ? Et pourquoi regarde-t-il la « parfaite cohérence logique » comme le signe le plus sûr de la vérité ?

La contradiction n'est qu'apparente, et la solution en est fournie par la philosophie de l'histoire. Il suffit de distinguer la période qui précède l'apparition de la philosophie positive, et celle qui la suit. Jusqu'à la fondation de cette philosophie, l'intelligence joue dans l'évolution de l'humanité un rôle prépondérant. C'est elle qui, tirée de sa torpeur primitive par le besoin, par la guerre, par mille dangers, a observé les premières liaisons réelles entre les phénomènes naturels, germe de la science future. Elle a fondé les premiers gouvernements. Par une suite de lentes révolutions, elle a fait succéder les conceptions métaphysiques aux théologiques, et les positives aux métaphysiques. Elle a enfin étendu jusqu'aux faits moraux et sociaux la méthode victorieuse qui donne à l'homme la puissance par la prévision. Mais, parvenue là, elle prend conscience à la fois de son évolution et du but de cette

évolution. Elle apprend, par la sociologie, qu'elle n'a pas sa fin en elle-même, et qu'elle est subordonnée au « cœur », c'est-à-dire à l'amour. Elle accepte la fonction, essentielle encore, mais secondaire, que lui assigne désormais l'intérêt suprême de l'humanité. Elle n'est que faible, comme disait Pascal, si elle ne va pas jusque-là.

V

Notre connaissance, dit A. Comte, est nécessairement relative. La relativité de la connaissance a été entendue de bien des façons, depuis Protagoras jusqu'à Stuart Mill, en passant par Hume et par Kant. Mais, en général, les philosophes se sont fondés, pour l'établir, sur des considérations psychologiques et métaphysiques. Or, Comte s'abstient de métaphysique, et il regarde l'analyse psychologique comme illusoire. Les philosophes qui s'obstinent à élucider les « principes de la connaissance, » sont-ils plus avancés aujourd'hui qu'au temps de Platon et d'Aristote ? Leur dialectique est stérile, et leur ingéniosité se dépense en pure perte. Comte ne fait appel qu'à des raisons positives, c'est-à-dire biologiques ou sociologiques. Notre connaissance est relative à notre organisation. Pour une espèce aveugle, il n'y aurait pas d'astronomie. Comte se souvient ici de Diderot, qu'il avait beaucoup lu. Si nous étions conformés autrement, l'objet restant le même, notre connaissance serait autre. Comment savoir ce que cet objet peut être « en soi », hors de tout rapport avec nous, qui le connaissons ? Il est chimérique de concevoir la connaissance comme toute « subjective » ; car la matière de la connaissance ne peut être fournie que par l'objet. Mais il n'est pas moins chimérique de concevoir la connaissance comme toute

« objective », puisque notre esprit impose aux choses ses « exigences logiques » et son « aveugle besoin de liaison ». Fût-il même passif et neutre, rien ne nous garantirait qu'il reflétât toute la réalité. Avouons donc que notre connaissance contient à la fois des éléments subjectifs et objectifs, fondus en un tout indécomposable.

Elle est relative, en outre, à notre « situation ». Cette seconde cause de relativité est seule décisive. Car la première établit seulement que notre connaissance serait différente *si* notre organisation était différente. Or, en fait, notre organisation est invariable. On pourrait donc, à la rigueur, ne pas tenir compte de cette hypothèse. Mais nous sommes nécessairement « situés » dans le temps, à un certain moment de l'évolution de l'humanité. Ce moment correspond à un état défini de la civilisation, des sciences, des arts, des institutions politiques et sociales. Nos idées, nos croyances et en général notre connaissance, sont évidemment relatives à cet ensemble de conditions qui a changé avant nous, et qui changera après nous. Si donc absolu signifie, comme le dit Comte, « immuable », la connaissance, qui varie en fonction d'éléments eux-mêmes variables, ne saurait jamais être absolue. C'est un des premiers points qu'établit la sociologie positive : cela ressort de l'idée même d'une dynamique sociale. Cette relativité ne comporte point de remède. Elle ne disparaîtrait que si l'évolution de l'humanité s'arrêtait, soit parce qu'elle aurait atteint la perfection où elle tend, soit par la fin de l'espèce. Mais de ces deux éventualités, la seconde, bien lointaine, se réalisera encore avant la première.

Ainsi comprise, la relativité de la connaissance entraîne de graves conséquences, et tout d'abord, une transformation de l'idée de vérité. L'esprit humain s'est longtemps refusé à comprendre une vérité qui ne fût pas immuable. La vérité devait être toujours identique

à elle-même, toujours identique pour tous les esprits de tous les temps et de tous les lieux. Il semblait qu'en perdant ce caractère, elle dût cesser d'être elle-même. C'est pourquoi l'esprit humain s'est toujours acharné à la poursuite de l'absolu. Il ne pensait pas qu'aucune vérité fût solidement établie, si elle ne reposait sur ce fondement immuable. Sa science était suspendue à une métaphysique. Et ses échecs, mille fois répétés, ne l'auraient pas découragé, si la philosophie positive ne lui montrait enfin que la vérité dont nous sommes capables est toujours relative, sans cesser pour cela d'être vérité. Nous ne sommes pas condamnés à choisir entre la poursuite d'un absolu inaccessible, et la négation de toute science. Il suffit de comprendre que l'intelligence humaine évolue, et que cette évolution est soumise à des lois. Elle traverse des phases successives, dont chacune suppose les précédentes, et les conserve en les modifiant. La connaissance vraie évolue de même. Elle n'est jamais achevée, elle « devient » toujours. Elle n'est pas un « état »; elle est un « progrès ».

Il est donc des vérités provisoires, et, si l'on peut dire, temporaires. La science en établit-elle jamais d'autres? L'idée qu'Hipparque et les astronomes grecs se faisaient du monde céleste n'était pas fausse de tout point. C'était la vérité astronomique compatible avec les conditions générales de la société où ils vivaient. Après les travaux des observateurs du moyen âge, utilisés par Copernic, cette idée a cédé la place à une autre, qui s'est perfectionnée jusqu'à Newton et Laplace. Peut-être celle-ci sera-t-elle modifiée à son tour, à la suite de nouvelles découvertes? Pareillement, on a pensé d'abord que la forme de la terre était une surface plate, puis un disque rond. On se l'est représentée ensuite comme une sphère, enfin comme un ellipsoïde de révolution. Aujourd'hui, l'on sait que cet ellipsoïde est irré-

gulier. Les résultats obtenus dans les sciences de la nature sont des approximations qui peuvent toujours être poussées plus loin.

La vérité est donc, à chaque époque, selon les profondes formules de Comte « la parfaite cohérence logique », ou « l'accord de nos conceptions avec nos observations ». L'histoire de la pensée humaine se compose d'une série progressive de périodes alternantes, analogues aux systoles et diastoles du cœur. A un certain moment, l'esprit a mis ce qu'il conçoit d'accord avec ce qu'il sait. Mais peu à peu des faits nouveaux sont observés, ceux qui étaient connus sont mieux interprétés, des découvertes éclatent. L'harmonie entre les conceptions et les observations devient alors précaire. Une discordance, d'abord sourde, puis aiguë, se déclare entre l'expérience et le cadre où l'esprit la fait entrer. A la fin, ce cadre se rompt. De nouveau, l'accord se rétablit sous une forme plus compréhensive, qui à son tour deviendra insuffisante. La philosophie positive qui reconnaît là une loi sociologique nécessaire, renonce à la chimère de la vérité immuable et absolue. Elle ne regarde plus la vérité d'aujourd'hui comme absolument vraie, et ce qui fut la vérité hier comme absolument faux. Elle « cesse d'être critique envers tout le passé ».

Qu'on le veuille ou non, la relativité de la connaissance entraîne celle de la morale. Si celle-là n'atteint plus l'absolu, celle-ci ne peut être que relative. Kant, « le dernier des grands précurseurs » d'Auguste Comte, a tenté de conserver à la morale un caractère absolu : c'est qu'au fond, il conservait aussi la métaphysique. La loi morale, dit-il, est universellement valable pour tout être libre et raisonnable. Mais d'abord, la seule espèce d'êtres raisonnables et libres que nous connaissions, l'humanité, se développe dans le temps selon les lois d'un progrès nécessaire. Elle n'a pas eu, à

chaque phase de ce développement, une égale connaissance de cette loi morale. Tout au plus peut-on dire qu'elle en prend, avec le temps, une conscience de plus en plus claire. Puis l'existence de notre espèce dépend d'un très grand nombre de conditions naturelles, astronomiques, physiques, biologiques, sociologiques. L'ensemble de ces conditions constitue un « régulateur » constant et irrésistible pour la conduite des hommes. Il est clair en effet que les règles essentielles de leur activité doivent, bon gré mal gré, s'ajuster à ces conditions ; autrement l'espèce disparaîtrait aussitôt. L'ordre moral « plus noble » est cependant subordonné à l'ordre physique « plus grossier ».

Par suite, si nos conditions d'existence étaient autres, ce qui n'est pas absurde à penser, notre moralité serait autre aussi. Darwin a présenté cette idée sous une forme frappante. « Je n'affirme pas, dit-il, qu'un animal sociable, en admettant que ses facultés intellectuelles devinssent aussi actives et aussi hautement développées que celles de l'homme, doive acquérir exactement le même sens moral que le nôtre. De même que certains animaux possèdent un certain sens du beau, bien qu'ils admirent des objets très différents, de même aussi, ils pourraient avoir le sens du bien et du mal, et être conduits par ce sentiment à adopter des lignes de conduite différentes. Si, par exemple, pour prendre un cas extrême, les hommes se reproduisaient dans des conditions identiques à celles des abeilles, il n'est pas douteux que les individus non mariés du sexe féminin, de même que les abeilles ouvrières, considéreraient comme un devoir sacré de tuer leurs frères, et que les mères chercheraient à détruire leurs filles fécondes, sans que personne songeât à intervenir. »

Ce passage de *la Descendance de l'Homme* souleva les plus vives protestations. Un critique assura que si

l'on admettait généralement la théorie de la morale impliquée dans cette hypothèse, « l'heure du triomphe de cette théorie sonnerait en même temps le glas de la vertu dans l'humanité » ! A quoi Darwin répondit paisiblement : « Il faut espérer que la persistance de la vertu sur cette terre ne repose pas sur des bases aussi fragiles. » L'indignation du critique n'en exprimait pas moins le malaise que cause à beaucoup de consciences l'idée d'une morale relative. Ou le bien est absolu, pensent-elles, ou la distinction du bien et du mal s'évanouit : il n'y a pas de milieu. Pourtant, l'histoire montre que les impasses de ce genre ne sont pas sans issue. Un dilemme semblable ne se posait-il pas au sujet de la connaissance? N'avait-on pas dit de même : ou la vérité est absolue, ou il n'y a pas de vérité du tout? Le dilemme était faux. L'esprit humain s'est accommodé de vérités relatives. Sans doute, une solution analogue interviendra pour la morale. Et l'aveu de sa relativité ne lui sera pas plus funeste qu'il ne l'a été à la science.

Peut-être même la morale trouvera-t-elle quelque avantage à être envisagée surtout du point de vue social. On comprendra de mieux en mieux que « l'humanité se compose de plus de morts que de vivants », et qu'il ne faut pas expliquer l'humanité par l'homme, mais, au contraire, l'homme par l'humanité. On sentira toute l'importance, pour la morale, de la continuité des générations et de la solidarité des individus. Ce beau mot de solidarité, qui a fait aujourd'hui une si grande fortune, — presque trop grande, — c'est Comte qui, le premier, l'a tiré du langage juridique pour lui donner une signification sociale. Il reprenait, en un autre sens, la célèbre pensée de Pascal. Toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours, et qui s'élève à une conception de plus en plus nette de sa destinée et de son devoir. La moralité,

comme la vérité, est un « progrès ». Il y a eu des vérités morales provisoires et temporaires. Ce qui en elles était d'accord avec l'ordre universel a seul survécu. Celles dont nous vivons aujourd'hui ne peuvent pas davantage prétendre à l'immutabilité, et le temps leur fera subir la même « épuration ».

Ainsi se déroulent, dans les sciences morales et sociales, les conséquences nécessaires du principe de la relativité, posé par la philosophie positive. Mais c'est là aussi que la philosophie métaphysique lui oppose la résistance la plus opiniâtre. Elle se prétend inexpugnable dans cette dernière citadelle. Les grands conflits qui agitent notre temps ont presque tous leur origine dans l'antagonisme de ces deux philosophies. Ne confondons pas cependant cet antagonisme avec la lutte des conservateurs et des révolutionnaires. La politique positive n'est d'aucun parti. Elle montre simplement les rapports de l'ordre et du progrès ; elle enseigne selon quelles lois les phénomènes sociaux évoluent, et dans quelle mesure l'homme peut modifier ces phénomènes. Quant aux fins qu'il doit poursuivre, ce n'est pas la politique, c'est la morale qui les détermine.

Le progrès de l'humanité ne dépend des institutions politiques que dans la mesure où celles-ci dépendent à leur tour du progrès intellectuel et moral. Les changements décisifs ont lieu dans l'homme intérieur. Si nous étions plus intelligents, dit Comte, cela équivaudrait à être plus moraux ; car, comprenant mieux l'intime solidarité qui lie chacun de nous, sous mille formes et à tout moment, à l'ensemble de nos semblables, nous observerions sûrement le précepte suprême : « Vivre pour autrui. » Et si nous étions plus moraux, cela équivaudrait à être plus intelligents, puisque nous agirions alors précisément comme une intelligence plus ouverte et plus pénétrante que la nôtre nous conseillerait

d'agir. Vue profonde, et qui montre que, dans sa théorie de la morale comme dans sa théorie de la science, Comte est bien un successeur de Descartes.

VI

Dans la pensée de Comte, la philosophie positive n'était que préliminaire. C'était un préambule, indispensable sans doute, mais ce n'était pas encore l'œuvre essentielle. Il distingue lui-même dans sa vie deux « carrières » successives. Dans la première, dit-il sans fausse modestie, il a été Aristote ; dans la seconde, il sera saint Paul. Le fondateur de la philosophie n'a fait que préparer les voies à l'organisateur de la religion. « J'ai systématiquement voué ma vie à tirer enfin de la science réelle les bases nécessaires de la saine philosophie, d'après laquelle je devais ensuite construire la vraie religion. »

Mais plusieurs disciples de Comte, et non des moins illustres ni des moins dévoués d'abord, tels que Littré, refusèrent de le suivre dans sa « seconde carrière ». Comte, croyaient-ils, trahissait ses propres principes. Il abandonnait la méthode qui l'avait si heureusement conduit à créer la sociologie ; il compromettait sans retour les grands résultats qu'il avait obtenus. En vrais positivistes, plus fidèles que leur maître lui-même à sa découverte essentielle, ils déclaraient s'en tenir au *Cours de Philosophie positive*. Cette philosophie leur suffisait, sans la religion que Comte y surajoutait. Une rupture éclatante s'ensuivit, et la querelle, envenimée par des raisons d'ordre divers, dégénéra en une lutte violente de frères ennemis.

Sur le point de fait, Comte avait raison contre Littré. Quoi que celui-ci ait prétendu, et quoi qu'on ait répété après lui, il n'y a pas deux doctrines d'A. Comte, dont

la seconde contredirait la première. Il n'y en a qu'une, qui a évolué sans doute, mais dont la continuité est néanmoins parfaite. Comte n'a pas brusquement abandonné ses principes, en substituant à la méthode « objective » du *Cours* une méthode « subjective » tout opposée. Il avait toujours annoncé que la vraie philosophie, loin de se fonder sur l'usage exclusif de l'une de ces deux méthodes, était destinée à les concilier en les employant toutes deux. Il usa d'ailleurs, pour fermer la bouche à ses disciples dissidents, d'un argument sans réplique. Il réimprima, à la fin de sa *Politique positive*, six opuscules de sa jeunesse, tous antérieurs au *Cours*. Dans ces opuscules, et surtout dans celui qui a pour titre *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822), toute la doctrine de Comte est déjà esquissée. On y distingue nettement, avec les principes de la philosophie positive, le dessein de la faire servir à la « réorganisation sociale », et de fonder sur elle une religion.

Mais, ce point établi, il faut avouer que des deux « carrières » de Comte, celle qu'il regardait comme préparatoire était en effet la plus importante et la plus féconde. Si Littré s'en était tenu à cela, sans accuser Comte d'inconséquence, il serait difficile de ne pas partager son avis. Aux yeux de Comte, les deux parties successives de son œuvre étaient inséparables, et se complétaient l'une l'autre. En fait, elles n'avaient pas la même portée, et déjà le temps les a disjointes.

Sa religion nouvelle a eu à peu près le sort des tentatives du même genre qui s'étaient produites dans le premier tiers de ce siècle. Il prétendait restituer d'un seul coup à l'humanité tout ce qu'elle a perdu, selon lui, depuis le moyen âge, l'unité morale parfaite, un corps de croyances unanimement acceptées, et un pouvoir spirituel reconnu de tous. Cette part de la doc-

trine de Comte, qui, selon le mot de Huxley, organisait un catholicisme sans christianisme, était caduque. Elle a encore de zélés défenseurs. C'est qu'un grand esprit met toujours quelque chose de son génie même dans les parties les moins viables de son œuvre ; c'est aussi que la piété des disciples étend à celles-là l'admiration que méritent les autres. Mais, sans cette extraordinaire et généreuse ambition, Comte eût-il entrepris la vaste construction philosophique qui devait servir de base à son édifice religieux ? Il fallait cet espoir pour soutenir cet effort. Du moins en est-il sorti une philosophie de la science, de l'histoire, de l'humanité, qui est encore pleine de vie. Par elle, Comte a été vraiment un « homme représentatif » de ce siècle. Souvent, même si nous ne pensons pas comme lui, nous pensons d'après lui. Sa philosophie est la dernière grande impulsion que l'esprit moderne ait reçue, et le mouvement qu'elle lui a imprimé n'est pas encore arrêté.

VII

Les Historiens de l'Esprit humain.

MICHELET, RENAN, TAINE

Par Jean POMMIER,

Agrégé des Lettres.

Michelet, Renan et Taine, dont je traiterai surtout aujourd'hui, représentent uniquement, mais peut-être éminemment, une des tendances essentielles de notre XIXe siècle : la préoccupation de la réalité humaine, telle qu'elle se manifeste à l'historien et à l'observateur sous les formes les plus variées : vie politique, économique, juridique, morale, religieuse, littéraire, etc. C'est sur la nature de ce commun objet qu'il faut bien s'entendre d'abord, si l'on veut apercevoir ensuite l'intérêt et la valeur des diverses méthodes mises en œuvre pour l'atteindre. On me permettra donc d'y insister.

La connaissance de l'homme n'avait guère dépendu, jusqu'au seuil du XIXe siècle, que de la philosophie religieuse ou laïque, soit qu'elle fût l'élément d'un système métaphysique, soit qu'elle récompensât l'effort de la méthode dite au XIXe siècle « psychologique », celle de l'école écossaise ou de nos idéologues. Supposez maintenant que d'*individuelle* la psychologie devienne *collective ;* supposez d'autre part que l'étude

du passé vienne compléter et éclairer celle du présent, que la *science* de l'esprit humain soit considérée comme devant être l'*histoire* de l'esprit humain, et vous aurez la formule expressément énoncée par Renan dans l'*Avenir de la Science* de la nouvelle discipline. Vous serez sur le champ propre du XIX[e] siècle : l'histoire et la sociologie.

Non que je méconnaisse les services des siècles antérieurs, que j'oublie Montaigne, Voltaire, son *Siècle de Louis XIV*, son *Histoire des Juifs* si étonnamment réaliste, et Montesquieu, et les Encyclopédistes, etc. Des méthodes qui devaient montrer au XIX[e] siècle leur fécondité, il en est peu dont le principe n'ait pas été posé bien auparavant. En étudiant le passé humain, on se convainc que tout ou presque tout a été vu dès l'origine, comme en faisant la psychologie des grands hommes, on s'aperçoit que beaucoup étaient à vingt-cinq ans en possession de leurs idées. On assigne volontiers des prédécesseurs à Taine théoricien des milieux et des races, et l'on croit être en règle quand, par delà Stendhal et Montesquieu, on a rejoint l'abbé Dubos. Mais, vers la fin du II[e] siècle, un homme riche d'Edesse, nommé Bardesane, réfutait dans son *Dialogue sur la Fatalité* des idées bien semblables, que défendaient les astrologues chaldéens. Il y a, dans l'évolution humaine, beaucoup moins d'idées nouvelles que de variations dans la proportion des idées. Ce qui n'avait été que pressentiment fugitif devient parfois, au moins pour un temps, conscience claire et méthode universelle.

Cette réserve faite, je serai plus libre pour montrer ce que la connaissance de l'homme doit incontestablement au XIX[e] siècle, et non seulement à Michelet, Taine et Renan, mais à Sainte-Beuve et aussi à V. Cousin. L'homme, ici, répond de l'œuvre, en ce sens qu'aucun de ceux que je viens de citer ne répugna aux conséquences qu'entrainait sa conception de la vérité.

Réfractaires, sauf Taine, aux anticipations hardies de la spéculation, ils se sont montrés supérieurs à leur génie ou à leur talent. V. Cousin menait dans le célibat une vie de labeur, dominé par une passion maîtresse, l'enrichissement de sa bibliothèque. Sainte-Beuve s'enferme toute la semaine dans son cabinet avec Troubat — sauf, si je me souviens bien, la récréation du vendredi soir — pour préparer son article du lundi. L'ardent Michelet passe quarante ans dans la poudre des archives : épuisé le soir, mais, le lendemain matin, retrouvant sur sa table son œuvre commencée, fort de la force de la France et jeune de sa jeunesse éternelle. Renan enfin use sa jeunesse dans les bibliothèques pour la composition de son *Histoire comparée des langues sémitiques*, son âge mûr aux huit volumes de l'*Histoire des origines*, sa vieillesse, aux cinq volumes de l'*Histoire d'Israël* et à son *Histoire des Rabbins*. Oui, notre XIXe siècle est le siècle des travailleurs, des longs ouvrages, des livres qui sont des vies. Il ne fallait rien de moins pour l'objet si vaste qu'ils s'étaient plus ou moins nettement proposé : l'histoire de l'esprit humain, et cette histoire conçue comme science. L'éclaircissement de ces deux points fera l'objet de ma première partie.

I

J'ai prononcé tout à l'heure le nom de V. Cousin. C'est à lui qu'il faut remonter, comme au père, maintes fois renié, de la génération qui nous occupe. Pour lui, le vrai ne s'atteint pas par l'effort solitaire d'un esprit vierge : il se recueille d'une patiente revue des systèmes. Ainsi Cousin suscitait chez nous l'histoire de la philosophie. Qui ne fit-il pas revivre, depuis Platon jusqu'à Abélard et Kant ! Barthélemy Saint-Hilaire, son disciple, traduisait Aristote. Lui-même, pour courir

au plus pressé, fit traduire une histoire allemande de la philosophie, celle de Tennemann, et y mit une préface. C'est lui encore qui, indirectement, donnait à la France Vico et Herder, en poussant Michelet et Quinet à traduire respectivement (tous deux en 1827) la *Science nouvelle* et la *Philosophie de l'Histoire de l'Humanité*. Cet immense travail ouvrait bien des vues nouvelles. Je ne sais si elles étaient toutes désirées et attendues de Cousin. Peut-être se flattait-il d'élever avec ces matériaux empruntés la *philosophia perennis* dont parlait Leibniz. Les professeurs qui enseignaient sous sa surveillance, surtout sous Louis-Philippe, pendant la seconde période, spiritualiste et conservatrice, de son magistère, travaillaient à montrer que les dissidences entre les philosophes ne portaient que sur des points secondaires ou venaient d'auteurs discrédités. Mais ce qui plutôt, semble-t-il, ressortait de cette revue des systèmes, c'était leur variété. Il était permis d'être moins sensible aux courants généraux et permanents dont l'école officielle exagérait l'intensité, qu'à la beauté poétique et tout humaine de ces fictions où chacun de leurs auteurs, pour reprendre un mot de Lamennais, avait cru faire un « songe de vérité ». Il est remarquable à quel point un Michelet et surtout un Renan se sont défiés de la métaphysique. Une idée meilleure germait ainsi et se fortifiait : que les métaphysiques sont des créations individuelles, élaborées, tardives, des poèmes où l'esprit, à son stade réfléchi, a condensé quelques-unes de ses aspirations.

Ainsi changeait la manière dont se posait le problème de la connaissance. Cousin n'avait édifié l'histoire de la philosophie que pour asseoir dessus son système personnel. On devait être tenté de raser ce couronnement inutile et hautain ; de s'enfermer dans ces productions humaines, et de les interroger non sur leur objet inaccessible, mais sur leur auteur. Cette définitive

conversion inaugurait le règne du relatif, du phénomène : ce que Cousin aurait voulu exorciser.

Ce n'est pas qu'il n'y eût eu, chez Michelet, Taine, Renan, un sens mystique de certaines entités comme l'Humanité, la Nature, etc. Nos trois grands historiens débutent par une sorte de credo métaphysique, où le dernier, Taine, restera empêtré. Michelet n'a pas touché la poudre du passé, et déjà il a senti, il a aimé la bonne Nature ; comme Vico et après Sismondi, il a vu avec une joie religieuse les masses profondes de l'humanité en marche. Renan est encore au séminaire, et il accepte la loi des deux états de Cousin, distinguant le spontané primitif et le réflexe ou réfléchi actuel, puis celle, plus complète des trois états, d'après laquelle après le syncrétisme primitif et l'analyse actuelle, viendra la synthèse définitive qui réunira la richesse et la clarté. Peu après, il place sur l'autel catholique déserté la Déesse Humanité que vénérait — d'un culte différent — Aug. Comte. Quant à Taine, son exemple est le plus curieux. A première vue, cet esprit n'offre que contradiction. Car, si d'une part Taine est l'homme de Stuart Mill, des petits faits bien observés, de la phénoménologie mentale, il est aussi, et l'on dirait qu'il est surtout, l'homme de Hégel et de Spinoza. Ici encore, la chronologie nous est d'un bon secours. C'est à l'Ecole normale que Taine a lu Spinoza vers la 20e année : âge, pour certaines natures, propice aux extases intellectuelles. Hippolyte Taine a eu le sien. Il a vu l'inflexible chaîne de la nécessité, réalité dernière, que dis-je, seule réalité de la nature. Il a vu l'ordonnance des faits particuliers venant se grouper sous ce qu'il appelle — assez improprement — les faits généraux, ceux-ci rentrant eux-mêmes sous l'immense accolade d'une loi plus générale, jusqu'à ce que, de généralisation en généralisation, l'équation développée rentre au sein de sa formule originelle et de sa féconde

unité. Toute sa vie, cette vision de jeunesse obsédera sa rétine. Et d'autre part, à peine sorti de l'École, jeune professeur à Nevers, il s'enferme en lui-même : il veut tirer la matière de sa thèse de doctorat *sur les sensations* de l'observation de ce qui se passe en lui. Dans sa chambre, allongé sur son divan, entre son piano et son feu, il jette en lui de multiples coups de sonde ; il ramène des faits inédits, il remonte avec la sensation le long des filets nerveux jusqu'aux cellules centrales où résonne le coup de sonnette : il se souviendra de ces expériences en écrivant, beaucoup plus tard, son ouvrage *De l'Intelligence*. Ce souci du relatif n'étonne-t-il pas chez un adorateur de Spinoza et de Hégel. La vérité est que Taine ne lâchera pas les deux bouts de la chaîne : c'est en quoi il se distingue de Michelet et de Renan. Il recueille les seuls documents de nature à justifier sa thèse préconçue. S'il a pu faire illusion, c'est que ses principes valaient mieux que sa méthode. « La monographie, écrit-il, est le meilleur instrument de l'historien ! il la plonge dans le passé comme une sonde et la retire chargée de spécimens authentiques et complets. On connaît une époque après vingt ou trente de ces sondages : il n'y a qu'à les bien faire et à les bien interpréter. »

C'était là l'exposé d'une méthode impeccable. Faire, en philosophie, la monographie d'un fait psychologique, selon la méthode des Écossais ; en histoire et en critique, celle d'un individu, d'une époque, d'un document, c'était une vue très juste de la génération qui arrivait à la conscience de soi entre 1840 et 1850. On trouverait dans l'*Avenir de la Science* des conseils bien autrement impérieux sur l'emploi des monographies. Seulement Renan suivra peut-être avec plus de probité ses propres préceptes. Ses monographies du *Journal Asiatique*, du *Journal des savants*, etc., garantissent l'exactitude des idées générales qu'il développe dans

ses livres. Taine s'est comporté bien autrement. Lorsque, chassé de la philosophie par le mauvais vouloir de l'École officielle, il s'est rabattu, à son grand regret, sur ces études littéraires qui devaient lui donner la gloire, ce n'est point qu'il obéisse au désir ingénu de connaître les œuvres de l'esprit humain. S'il lit Tite-Live, s'il écrit un Essai sur lui, c'est pour vérifier sur cet exemple le système de Spinoza. Quand il passe le détroit, il a ses idées bien nettes sur la race anglo-saxonne; il ne voit et ne note dans les rues de Londres que les petits faits susceptibles de les illustrer.

Il y a deux points sur lesquels l'historien doit être bien en garde, sous peine de faire œuvre caduque : c'est le choix des faits signifiants et leur interprétation. Taine a parfois bronché sur les deux, surtout sur le premier. Il n'est que juste d'ajouter que Michelet lui aussi — j'entends le Michelet d'après la *Révolution* — a laissé un système, moins intellectuel qu'affectif, influer fâcheusement sur sa documentation : l'interprétation a été viciée par l'idolâtrie pour le peuple et l'horreur des rois et des prêtres. Pour l'impartialité, la mesure, pour la nuance, la réserve, Renan est bien au-dessus. Peut-être a-t-il eu quelque faiblesse pour une théorie des races qui a rendu ses vues historiques de jeunesse un peu simplistes. On lui a reproché aussi une déformation romantique des figures, qui fait que son Jésus ou son saint Paul retiennent trop de traits de son impérieuse personnalité. Je n'accepte cette critique que sous réserve et je m'en expliquerai tout à l'heure.

Qu'il me suffise, pour l'instant, de constater chez nos grands historiens un coefficient personnel qui ne permet pas à leur œuvre de prétendre, quoi qu'ils en aient pensé, à l'objectivité scientifique. C'était un principe cher à Renan, et un principe éclectique, qu'on n'a jamais entièrement raison ; que l'opinion, même contradictoire, renferme sa part de vérité. Ne tirons donc

pas des textes que je vais vous proposer une conclusion de scepticisme : admettons que chaque historien a rendu une face du vrai.

Voici comment Renan voit saint François d'Assise.

« La mort, au point où en était François d'Assise, n'avait plus aucun sens. Dans la nature entière, il ne voyait rien d'ennemi ou de trop humble. Il ramassait les vers du chemin et les mettait à l'abri des passants ; il s'ingéniait pour sauver un agneau de la mort et de la mauvaise compagnie des chèvres et des boucs ; il conspirait pour faire échapper l'animal pris au piège, et lui donnait de bons conseils pour ne plus se laisser prendre. Il aimait jusqu'à la pureté de la goutte d'eau et évitait qu'elle ne fut trépignée et souillée. Le grand signe auquel on reconnaît les âmes préservées du pédantisme vulgaire, l'amour et l'intelligence de l'animal, fut en lui plus qu'en aucun homme... François n'entendait qu'une voix dans la nature. Un jour, comme il retournait à son ermitage de l'Alverne, les oiseaux gazouillaient en foule près de sa cellule : « Vois, mon frère, dit-il, comme nos sœurs semblent se réjouir de notre arrivée. » Plus tard, à l'heure de sa mort, saint Bonaventure raconte avec admiration que les alouettes, ces amis de la lumière, volaient joyeusement sur le toit de la maison déjà enveloppée des ombres du soir. »

Et voici maintenant Michelet :

« C'était une grande joie pour saint François d Assise de faire pénitence dans les rues pour avoir rompu le jeûne ou mangé un peu de volaille par nécessité. Il se faisait traîner tout nu, frapper à coups de corde, et l'on criait : « Voici le glouton qui s'est gorgé de poulet à votre insu. » A Noël il se préparait pour prêcher une étable comme celle où naquit le Sauveur. On y voyait le bœuf, l'âne, le foin : pour que rien n'y manquât, lui-même il bêlait comme un mouton, en prononçant Béthléem, et quand il en venait à nommer le doux Jésus, il se passait la langue sur les lèvres et les léchait comme s'il eût mangé du miel. »

Je pourrais opposer le portrait de tel révolutionnaire, de Danton par exemple, en Michelet et Taine : le contraste serait aussi frappant. Affaire de choix dans les sources, dira-t-on. Mais précisément, n'est-ce pas, disons le mot, la passion qui guide souvent l'historien dans le choix de ses sources ? Nous ne saurions faire que l'historien ne réagisse pas au spectacle de l'histoire.

Chacun de ces grands esprits a trouvé dans le passé son coin d'élection. Le Moyen Age, qui n'excitait chez Michelet vieilli qu'une sombre horreur, avait eu des charmes pour sa jeunesse ; quand tel autre historien, Ozanam par exemple, s'approchait des grands siècles de la papauté et de la foi triomphante, du temps des Croisades ou de saint Thomas, il ressentait la même ferveur que Michelet regardant le peuple en marche vers la Bastille. Taine, quand son imagination ne se suffisait plus du système décharné de Spinoza, suivait d'un œil ravi la procession des Panathénées. Renan eût voulu vivre au siècle des Antoines, dans les conseils d'Adrien ou de Marc-Aurèle.

II

Ainsi, ce que ces maîtres nous apprennent, peut-être à leur insu, c'est que le passé humain est le plus varié, le plus attachant des spectacles. Heureusement là ne se sont bornés ni leur ambition, ni, en définitive, leur enseignement. J'aperçois quatre questions essentielles à la connaissance de l'esprit humain qu'ils ont, autant que personne, contribué à élucider : d'abord les rapports du physique et du moral; ensuite, la mesure de l'identique et du divers dans l'espèce humaine; en troisième lieu, le sens du devenir et l'importance des origines; enfin, la nature d'une des manifestations les plus étranges du génie humain : je veux dire les religions.

A. — D'abord, les rapports du physique et du moral. Deux courants contraires se sont manifestés dans la première moitié du XIXe siècle. L'un venait de la philosophie de Cousin. Le dogme peut-être essentiel du Cousinisme, Lachelier l'a montré dans *Psychologie et*

Métaphysique, c'était l'affirmation de la liberté. Joint à celui de la spiritualité de l'âme, il permettait à Cousin de dresser, en face de l'Église mais en bonne entente avec elle et les pouvoirs établis, son épiscopat laïque. Ce courant s'est prolongé très avant dans le siècle, favorisé par l'Empire, puis par la réaction qui a suivi nos défaites. Il était assez fort pour anathématiser Spinoza et jeter le discrédit, encore entre 1868 et 1870, sur tout ce qui pouvait faire figure de panthéisme. En sens inverse agissait la science, dont la force divine sondait l'inconnu et transformait le monde matériel. Sans nier directement la liberté, la science, d'une part, en tant qu'elle s'applique au corps de l'homme, met en lumière la corrélation des faits spirituels et des faits organiques ; d'autre part, et plus généralement, elle habitue les esprits à une manière de voir déterministe, réfractaire en tout cas à l'affirmation de la substance et des faits de conscience irréductibles dont se contentait Cousin. Or, il est curieux de voir qu'aucun de nos grands historiens, au XIX[e] siècle, n'a échappé, je ne dis pas seulement à l'ambiance générale du scientisme, mais à l'influence très prochaine et précise de savants. Sainte-Beuve a commencé par faire sa médecine; Michelet a fréquenté les physiologistes, et des connaissances hâtivement assimilées ont passé dans des livres tels que *l'Amour* et *la Femme ;* Renan a eu toute sa vie l'intimité de Berthelot, et longtemps l'amitié de Claude Bernard; Taine, aux environs de 1853, a disséqué, a suivi des cours de médecine mentale, a eu enfin avec des mathématiciens, des botanistes, des chimistes, des physiologues, des conversations dont la Préface de la 2[e] Édition des *Philosophes classiques* nous a conservé l'écho.

Ces deux influences contraires ont agi inégalement sur les esprits qui nous occupent. Taine, plus éloigné des généreuses conceptions du début du siècle et en

réaction plus vive contre Cousin, n'a rien gardé de la première. Mais Michelet a conçu sa mission historique comme la revendication de la liberté humaine contre l'action déterminante des races telle que Thierry l'avait posée. Ce qu'il a cru découvrir, c'est le travail de soi sur soi, féconde activité au sein de laquelle s'élaborent des formes imprévisibles. Quelles qu'aient été les contradictions de sa pensée, sollicitée en sens inverse par les idées déterministes que nous allons analyser, il y a toujours eu, pour Michelet, à l'évolution humaine comme une marge de liberté : avant que ne se soit développé le naturalisme de sa dernière période, il montrait l'homme résistant par la loi aux fatalités de la nature.

Seulement, dans le détail de la méthode, Michelet, surtout vers la fin, est déterministe. En un sens, s'il libérait l'homme de l'étreinte trop forte de la race, il l'enchaînait par une autre fatalité : il l'attachait à la terre. En commun avec Renan et Taine, il eut très tôt ce sentiment, que la vie d'une collectivité, comme d'un individu, est faite d'éléments étroitement solidaires : le climat, l'alimentation, les productions du sol et du sous-sol, la nécessité des échanges commerciaux, des lois de la vie économique insoupçonnées jusqu'à lui, autant de causes qui déterminent vigoureusement le cours de l'histoire. Taine répandra ces idées, les liera en faisceau, leur donnera une forme précise et exagérée en sa théorie de la race, du milieu et du moment, dont vous connaissez les célèbres applications. Mais, en les mettant en œuvre à propos d'individus de génie, il en faisait sortir des erreurs qu'elles ne comportaient pas dans leur première application collective. En définitive Michelet, et surtout Sainte-Beuve, ce dernier pour la psychologie individuelle, avaient été jusqu'au point qu'il ne fallait pas franchir. La détermination d'un individu par son milieu, essentielle à la manière de

Balzac, était poussée par l'art subtil et mesuré de Sainte-Beuve autant qu'elle devait l'être. C'est avec une égale finesse de main que Renan marquait les rapports entre la charmante campagne de Galilée et l'Évangile : entre certaines provinces de l'Asie Mineure, la Phrygie par exemple, et les aberrations mystiques qui s'y sont constamment fait jour. Toutefois, lui non plus ne se déprenait jamais complètement de certains principes trop simplistes, notamment en ce qui concerne l'influence du désert sur la conception monothéiste.

Mais ce déterminisme ne liait pas l'homme seulement à ses ancêtres ou à son pays. Il le liait aussi à ses ascendants immédiats, à son propre corps, et, fatalité dernière, à son propre esprit. On sait la grande part faite par Michelet, dans sa recherche des causes, à l'hérédité, après lecture, en 1847, de l'ouvrage de Lucas. Voyez par exemple l'explication par leur hérédité de J. de Maistre, Henri IV, Charles-Quint, Napoléon. Le corps lui-même pèse sur l'esprit d'un poids décisif. « Il faudrait, conseille Michelet, raconter l'histoire plus médicale que passionnée de Chateaubriand. » Vous connaissez la division du règne de Louis XIV, avant et après la fistule, et tout ce volume du XVIIIe siècle, si étonnamment impudique. Je n'insiste pas sur ce point, et je reconnais que Michelet, entraîné par une imagination qui, selon le jugement de Sainte-Beuve reprenant un mot d'Aristophane, « n'avait rien de sain, » porta à l'excès une bonne méthode. Ne nous moquons pas trop, pourtant, de cette philosophie de l'histoire qui pourrait bien être la vérité, et que nous louons chez Pascal. Ajoutons surtout qu'elle justifiait implicitement l'emploi d'un procédé d'investigation qui n'était alors ni sans nouveauté ni sans utilité, à savoir la consultation des estampes et des portraits. Par là nos grands historiens — car Renan lui-même, toujours avec tact et mesure, ne s'est pas fait faute de recourir aux bustes

des empereurs romains, à celui de Néron, poupon niais, béat et féroce, pour éclairer leur psychologie — payaient leur tribut à une doctrine dont on ne saurait exagérer l'emprise sur les esprits, pendant la première moitié du XIXe siècle, dans toute l'Europe occidentale (j'en ai trouvé la préoccupation très nette jusque dans les *Fiancés de Manzoni*) : celle de la physiognomonie, de Lavater, de Gall ; l'expression des traits, puis les bosses du crâne, révélant le caractère et l'esprit. Michelet fait en cela ce que fait Balzac, mais à l'inverse. Voulant donner à un personnage tel caractère, Balzac le doue de la physionomie correspondante ; Michelet conclut de la physionomie au caractère.

J'arrive à ce que j'ai appelé la fatalité dernière : celle que Taine installe à l'intérieur même de l'esprit. Là un petit nombre de forces, parfois une force unique, commandent tout le reste. Le génie oratoire chez Tite-Live, chez Napoléon l'imagination et l'intelligence, groupent toutes les autres facultés et les dominent. Quiconque connaît cette *faculté maîtresse* peut reconstruire l'ensemble. Et je ne peux m'empêcher de saisir ici sur le fait le postulat pseudo-hégélien qui est au fond de la philosophie de Taine : l'ordre de la réalité est celui même de la connaissance ; les qualités de l'être répondent aux exigences d'une dissertation analytique bien conduite. L'homme est l'esclave du moule intellectuel où il a été jeté ; il subit sa faculté maîtresse comme on subit une hypertrophie du cœur. Ajoutez que, sans que Taine se permette des incursions dans le monde organique aussi hardies que celles de Michelet, on sent affleurer presque, dans beaucoup de ses métaphores, le revers organique des faits spirituels.

B. — Si l'homme est déterminé par les races et les conditions physiques, il y a donc des types humains variés et permanents. Renan a même cru qu'il y avait des

races imperfectibles, les sauvages : pour changer leur mentalité, il faudrait changer le climat du Congo, le sang qui coule dans leurs veines, etc. Toutefois, il ne s'est point laissé entraîner, comme l'a cru M. Seillière, dans les théories hasardeuses du comte de Gobineau : il s'est refusé à mesurer la valeur d'un individu au nombre de gouttes de pur sang aryen que ses ascendances auraient su lui préserver. Taine, lui, se flattait de retrouver sous n'importe quel individu l'ancêtre commun des hommes, le gorille primitif. Après ces faits de permanence, il serait facile de produire les exemples de diversités, dont le souci, transposé et traduit en esthétique, a nourri les querelles littéraires relatives à la « couleur locale. » Nos historiens n'ont pas échappé aux aspirations romantiques. L'identité de l'espèce humaine, ce dogme de notre classicisme plus raisonneur qu'observateur, allait-elle s'effacer sous la préoccupation de rendre fidèlement les traits originaux de chaque groupe humain ? Non certes, grâce notamment à une méthode qu'employèrent fort bien nos historiens, et qui implique la croyance à l'identité foncière de notre espèce : c'est la méthode analogique. Chez Renan, par exemple, un personnage, un milieu spécial, sont rapprochés de nous par une comparaison, qui manque rarement, avec des personnages ou des milieux familiers. Le siège de Paris en 1871 fera comprendre le siège de Jérusalem par Titus ; certaines aberrations saint-simoniennes, des aberrations semblables des premiers chrétiens. L'emploi de cette méthode s'exagéra même chez Renan, et peut-être, dans l'*Histoire d'Israël*, la manie-t-il un peu grossièrement. Mais ce serait se tromper que de voir là un simple accident d'exposition. Ce que l'on trouverait à la base, ce serait peut-être une théorie du devenir qui ressemblerait à du Vico adapté : les mêmes faits se reproduisent, à des plans superposés, dans l'évolution humaine. En tout

cas, cette notion toujours présente de l'identité de l'espèce humaine, cette sorte de faculté qu'avait l'œil de Renan de voir l'humanité déployée sur un même plan, lui ménageait un correctif heureux aux excès de la couleur locale qui, à force d'accentuer l'unique, l'étrange, présente de l'incompréhensible. Nous lui ferons donc un éloge, et non un reproche, d'avoir montré dans Jésus un jeune « démocrate juif », « un provincial » à qui échappaient de certaines naïvetés. S'il s'est trompé, c'est seulement, croyons-nous, pour avoir trop rapproché, en quelques cas, les anciens âges du nôtre, pour avoir, par instants, prêté à Jésus, à saint Paul, à Marc-Aurèle, les subtilités de nos âmes raffinées. Et encore ne voudrions-nous pas soutenir cette critique avec trop d'assurance.

Ce qu'il y a de sûr, c'est que Renan sut tirer du raisonnement analogique ses dernières conséquences, et pousser au bout sa conception de l'histoire-science. Pourquoi l'historien ne se servirait-il pas, comme le savant, de l'expérimentation ? Cette vue hardie inspira à Renan un petit article, trop oublié, que je demande la permission de vous signaler. Il est intitulé « La méthode expérimentale en religion, » et ouvre les *Nouvelles Études d'Histoire religieuse*. Je sais bien que Renan le présente un peu comme une boutade, mais ce n'est pas, assurément, le fond de sa pensée. Car cette idée d'une expérimentation possible l'a poursuivi longtemps. Faites, a-t-il maintes fois conseillé, une statistique des cas où le quinquina a guéri la fièvre, et une autre des cas où la prière l'a guérie, — et vous serez, si j'ose le dire, édifié. Or le Bâbisme, dont il entendit parler, aux environs de 1865, par un témoin oculaire, et ensuite le Mahdisme convainquirent Renan que la fécondité religieuse de l'Orient n'était pas épuisée. Pour qui connaît donc la loi de génération d'une religion, il devait être possible d'en susciter une artificiellement. Ces expériences

ne coûteraient pas plus de vingt ou trente millions, et auraient de quoi tenter la curiosité d'un milliardaire intelligent. Au fond, c'était déjà l'idée de Napoléon. Ce grand réaliste se voyait parcourant l'Asie Mineure, tenant dans sa main un nouvel Alcoran qu'il aurait composé à son gré. Et il n'hésite pas à écrire : « *Je créais une religion.* »

Si maintenant la méthode analogique s'applique à des variétés humaines contemporaines, comme l'humanité n'est pas synchronique dans tout son développement, il se peut que des peuples nous présentent dans leur stade actuel l'image de stades anciens, de stades primitifs d'autres peuples. La comparaison des religions ou des langues de divers peuples devait produire des résultats aussi féconds que celle des organes en histoire naturelle. La traduction par Guigniaut de la *Symbolique* de Kreutzer donna aux études de mythologie comparée une impulsion décisive. Notre XXe siècle sut se montrer digne de l'héritage : rappelons les travaux de l'école comparatiste, dont l'organe est la *Revue de l'Histoire des Religions* et le bulletin de la jeune *Société Ernest Renan.*

C. — Nos historiens n'ont pas eu seulement le mérite d'avoir dosé si justement, contre les excès de l'école esthétique, la part de l'identique et du varié dans l'espèce humaine ; ils ont eu aussi celui de sentir tout ce que l'ultérieur retient du passé, le poids qui entrave l'essor libérateur ; de rectifier, sauf à certains moments Michelet, les idées trop optimistes du XVIIIe siècle sur le progrès. Ce n'est assurément ni Taine ni Renan qu'on peut accuser de foi mystique au progrès. Le dernier, par exemple, y a cru dans la mesure où cette croyance est légitime. Il a surtout compté sur l'infinité du temps mis à notre disposition, il s'est contenté d'un imperceptible reliquat en bien dont se solde le bilan

de chaque siècle. Renouvier nous a montré comment une des consciences les plus vastes, sinon les plus claires, du XIXe siècle, V. Hugo, n'avait même pu arriver à une notion si positive. Limitée donc et conditionnée fut la foi de nos historiens au progrès : mais Michelet et Renan ont eu éminemment le sens du devenir. Leur méthode les y aidait plus que celle de Taine. Michelet, d'ordinaire, envahit, par une divination victorieuse, la cellule centrale autour de laquelle se fera la synthèse : S'il touche à l'Égypte, écrivit-il lui-même, c'est en la saisissant « au cœur d'Isis ». Taine, au contraire, analyste et orateur, décompose et recompose par bloc, sous la clef de voûte de la faculté maîtresse. Il fut loin d'avoir pour les états définis, stabilisés, objet d'intelligence plus que d'intuition, ce dédain que professèrent Michelet et surtout Renan. Il eut moins qu'eux le souci des origines. Renan, dès l'*Avenir de la Science*, demandait une embryogénie de l'esprit humain : il a répété dans ses *Préfaces* que seule l'étude des origines est philosophique. Et c'est en grande partie exact : ce que l'on voit alors, c'est comme le commencement d'une vie. Et puis, de tous les problèmes métaphysiques, l'éveil de la première conscience humaine sur la terre est celui dont le philologue est le mieux armé pour préparer la solution, vu la connexion de la pensée et du langage. Michelet, surtout dans sa jeunesse, est plein d'enthousiasme pour Niebuhr, plein d'amour pour la conscience française qui se fait obscurément aux derniers siècles du Moyen Age. C'est que Michelet, comme Renan, avait subi l'influence de Cousin qui, dans son cours de 1818, insistait sur la nécessité de remonter aux origines de l'esprit pour le comprendre. De cette méthode, Michelet formule même un principe, presque dans les mêmes termes que Cousin, quand il écrit dans son *Histoire romaine :* « Pour retrouver les origines, peut-être ne

faut-il pas toujours chercher à tâtons dans les ténèbres qui les environnent, mais se placer dans la lumière des époques mieux connues, et réfléchir cette lumière sur les époques incertaines. » C'est, appliquée à un cas particulier, la méthode analogique que j'exposais tout à l'heure.

Ce sentiment des origines donnait à l'historien, avons-nous dit, l'illusion qu'il assistait à l'éclosion d'une vie. De là à assimiler l'objet étudié à un être vivant, il n'y avait qu'un pas. Manière affective chez Michelet, qui traite la France comme une personne chérie, plutôt philosophique chez Renan, qui voit dans les origines du Christianisme la réalisation d'un type qui remplit sa forme, et « se pousse » les organes dont il a besoin. On aboutissait ainsi à un réalisme plus imaginatif et oratoire que scientifique, et dont il est bon de se défier.

D. — S'il y a eu des manifestations de l'esprit humain qui fussent plutôt objet d'intuition que d'intelligence, c'est assurément les religions dans leur période de formation. Je suis arrivé à ce qui, dans l'histoire, représente plus proprement la conquête du XIX[e] siècle, à ce qui nous a ouvert le plus de vues nouvelles sur l'esprit humain, à l'histoire des religions.

Elle se rattache au nom de Renan. Certes Taine a consacré des pages savantes au Bouddhisme, Sainte-Beuve a fait l'histoire de Port-Royal, Michelet a pensé résumer dans la *Bible de l'Humanité* la vie religieuse des principales familles humaines. Mais Renan a attaqué le cœur de la religion mondiale, il a porté une incomparable lumière sur les commencements de la religion qui règne actuellement encore sur la grande famille indo-européenne. Outre la révélation de la beauté grecque en 1865, dont je n'ai pas à m'occuper ici, Renan a eu, dans sa vie, deux révélations vraiment

parlantes : en Italie d'abord (1849), puis en Palestine (1860). La première lui dévoila la beauté, la majesté séculaire de l'Église catholique. Rome chrétienne lui apparut. Il entendit « le son des cloches éternelles se prolonger et mourir sur les collines désertes où fut Rome autrefois ; de la grève solitaire du Lido », il entendit « le carillon de Saint-Marc expirer sur les lagunes ». Il vit « Assise et ses mystiques merveilles, sa double basilique » et la légende de saint François « tracée par le pinceau de Cimabue et de Giotto » ; il s'est « rassasié du regard long et doux des vierges du Pérugin, et à San Domenico de Sienne », il vit « sainte Catherine en extase ». En Palestine, il vit le lac de Génézareth d'où sortit un jour le Christianisme, comme une « brume du matin », comme un « beau lotus ». Il s'abandonna aux petits flots joyeux de ce lac ; accoudé le soir sur sa barque dérivante, son œil plongeait dans le profond azur où s'était perdue l'échelle mystique de Jacob. Là ou sur le Carmel, « parmi les champs d'anémones semés par Dieu », il eut son heure romantique. Il sentit, il comprit ce que l'humanité devait à la race sémite. Aux titres purement intellectuels de l'esprit humain, que la Renaissance avait retrouvés, il ajouta ces créations plus délicates et plus profondes, les religions. C'est l'humanité qui a créé ses dieux : le divin, elle le tire de son sein, car Hegel avait raison, elle est divine à sa manière. Elle donne l'être à ses nobles aspirations, pour s'enivrer ensuite de sa propre image. Voilà la découverte, voilà le chant triomphal du XIXe siècle : celui que répéta Michelet, et que reprirent — il est vrai en tons singulièrement transposés — plus d'un poète : par exemple Leconte de Lisle.

Il n'est pas possible, en de si courts instants, de faire sentir la nouveauté, la profonde vérité de cette vue. Le mieux serait de relire les pages consacrées par Renan à l'état spirituel de l'humanité dans les deux

premiers siècles de notre ère. On y verrait comment l'âme de l'humanité portait partout les mêmes germes ; comment partout, fatiguée de ses dieux, affamée de renoncement, de sacrifice, elle prit goût aux larmes et connut la volupté de la souffrance. En tout cas, un des résultats les plus importants et définitifs de cette critique religieuse, ce fut la ruine du principe d'apologétique en quoi Pascal avait tant de foi : « Je crois des témoins qui se font égorger. » Il fallait avoir aussi peu que Pascal fait d'enquêtes sur l'homme, pour ne pas voir qu'au contraire ce sont ceux-là qu'il faut se garder de croire. L'histoire des persécutions, et plus récemment le Bâbisme, convainquit Renan que l'organisation humaine trouve, à certains moments, du plaisir à souffrir pour n'importe qui, n'importe quoi. Le dévouement à une cause, si absolu qu'il soit, ou précisément parce qu'il est absolu, ne prouve donc rien en faveur de la bonté de cette cause : il prouverait plutôt en faveur de l'homme qui se dévoue.

Aussi je ne connais pas de philosophie plus rassu rante, d'optimiste mieux fondé, que celui qui se tire d'une pareille humanisation des religions. Car tout le bien que les religions ont fait, et il est immense, et sans doute dépasse-t-il le mal qu'elles ont causé, c'est l'esprit, c'est le cœur de l'homme qui l'a fait. Michelet a donné de cette conclusion une admirable formule, une des plus riches qui soient en vérité morale, une de celles que ce merveilleux génie atteignait en fin de développement, comme par un redoublement inattendu. C'est dans la préface de la *Bible de l'Humanité* : « La religion est *cause* mais beaucoup plus *effet*. Elle est souvent un cadre où la vraie vie se joue ; souvent un véhicule, un instrument des énergies natives. *Quand la foi fait le cœur, c'est que déjà lui-même le cœur a fait la foi.* »

Avec Michelet, ce n'était plus seulement la race sé-

mite, c'étaient toutes les nations, l'Inde, la Perse l'Égypte, la Grèce, qui contribuaient à l'élaboration de l'idéal religieux. Pour le symbole capable de suffire à la soif d'amour et de justice de Michelet et du XIXe siècle il n'était pas de trop de tous les hommes. C'est le sens de la préface de la *Bible de l'Humanité*, qui, on ne l'a pas assez remarqué, est une réponse au point de vue jugé trop étroit de la *Vie de Jésus*. Je croirais volontiers que l'éclatant succès de Renan causa un mouvement d'humeur à l'historien vieilli de la France. En cette année 1863, Michelet eut, aussi lui, sa révélation, mais tardive : il lut le Ramayana. Là fut pour lui la vraie Bible de notre race, et non point cette Bible juive, « belle et peu sûre comme la nuit ». Renan avait souhaité que l'humanité, mieux consciente de ses origines, vînt un jour s'asseoir à Nazareth. Non, répond Michelet, « l'humanité ne peut s'asseoir à tout jamais dans ce paysage de cendre... Il lui faut la Terre pour Terre promise et le monde pour Jérusalem. »

III

Ainsi l'esprit humain, à qui l'on a révélé sa nouvelle noblesse, la conception des religions, et que l'on a libéré du symbole trop étroit où il serait tenté de s'enfermer, peut marcher, avec plus de confiance et de force, à la conquête de l'avenir. Car ces historiens, qui ont voulu faire œuvre de science, ont eu la pensée naturelle aux savants, que savoir c'est pouvoir. Si donc leur histoire est scientifique, elle doit posséder une vertu pratique. C'est par l'examen de cette dernière ambition que je voudrais rapidement conclure.

Renan et Taine surtout ont eu cette espérance. Taine, en bon élève de Guizot et de Macaulay, professa toujours que le meilleur moyen de comprendre le présent

et connaître l'avenir, c'était de savoir le passé. A diverses reprises, il avait essayé de définir les lois, « toutes très précises et très générales, » qui selon lui, doivent fournir à l'homme « insecte intelligent, le moyen de prévoir et de modifier jusqu'à un certain degré les événements de l'histoire ». C'est même un des motifs qui le poussèrent à faire, après la théorie de l'intelligence, celle de la volonté sur un cas particulier, les *Origines de la France contemporaine*. Pour Renan, la foi dans la valeur pratique de la science historique était une nécessité de son évolution mentale. La science avait remplacé pour lui la religion, et devait participer de sa bienfaisance. Il n'aurait pas déchu à cette seule condition que son érudition ne fût pas vaine curiosité, qu'elle proposât à l'humanité un idéal, lui donnât les raisons de le vouloir, et les moyens d'en approcher. Mais cette foi, si ardente quand il écrivit l'*Avenir de la Science*, subit dans la suite plus d'une éclipse. Désespérant de faire passer par ses livres dans la conscience de son temps un assez grand nombre d'idées salutaires, il eut l'idée, par deux fois, de se lancer dans la politique. Il fut notamment candidat aux élections législatives de 1869, et son échec le contrista beaucoup. « J'aurais parlé pendant quinze heures s'il l'avait fallu contre la guerre, avait-il coutume de dire, après 1870, et je l'aurais empêchée. » Cela implique pas mal de naïveté, et Renan s'en aperçut. Il remarqua qu'il suffisait qu'il attendît et désirât un changement politique quelconque pour que l'inverse se produisît. En vérité, ni la connaissance du passé ne garantit à l'historien l'intelligence du présent et le pressentiment de l'avenir surtout immédiat, ni, à supposer qu'elle les lui garantisse, il ne serait à même de faire bénéficier les hommes de ses justes prévisions. Dès qu'il s'agit de sa vie politique et sociale, le πολιτικὸν ζῷον se montre absolument rebelle à tous les enseignements du passé.

C'est que, si l'artiste et le savant atteignent leur but par une conception, par un effort de perfectionnement individuel, les décisions de la vie publique sont aux mains d'une collectivité ignorante et abusée. Je ne sais si la foi scientifique et humanitaire de Michelet, de Taine, de Renan, si profondément atteinte déjà par la guerre de 1870, aurait survécu à la guerre récente, et à ce qui la suit. Ils auraient souffert sans doute que la Société des Nations, le plus précieux legs de notre XIXe siècle, qui à travers tant de secousses élabora du meilleur de lui-même la notion d'humanité, fût chez nous un objet de dérision. Tous les trois, Taine lui-même, si convaincu que « l'histoire au fond est un problème de psychologie », n'auraient eu sans doute qu'indignation ou que pitié à l'égard de ce matérialisme politique qui, oubliant le revers moral des faits, ne cherche jamais le mal à sa racine, qui est dans l'âme.

S'il est avéré que l'histoire, telle que notre XIXe siècle l'a constituée, n'a pas encore trouvé son point d'application à l'action, il ne s'ensuit pas qu'il faille, comme Renan s'y est laissé aller au moins une fois, la regarder comme de peu d'intérêt pour la philosophie générale. D'une part, comme l'a remarqué récemment M. Loisy, l'histoire n'est pas la seule science « qui se fasse et se défasse sans cesse ». Einstein vient de réformer notre conception de certaines lois de la matière. D'autre part, s'il est vrai que «l'astronomie par un bout» « la chimie et la physiologie » par l'autre, nous aideront à saisir le secret de l'être, comment ne pas attribuer une belle place, après elles, à l'histoire de l'esprit humain ? C'est l'homme, en définitive, qui nous intéresse plus que tout, comme étant l'instrument et la fin dernière de toute science. Le Γνῶθι σεαυτόν a posé à jamais le plus difficile et le plus inévitable des problèmes. Dans ces conditions, comment ne pas priser très haut l'œuvre

des historiens qui ont, en un siècle, dilaté notre horizon bien plus que ne l'avaient fait tous les âges antérieurs ? La connaissance de l'homme est la science la plus récente : elle est née avec la Renaissance, avec la critique, avec la découverte du Nouveau-Monde. Depuis, ses progrès n'ont point été continus. Lents au XVIIe siècle, ils se sont accélérés vers le milieu du XVIIIe; au XIXe, ils ont brûlé les étapes. La connaissance de l'Égypte, celle de l'Inde, de la Perse, de l'Assyrie éclataient l'une après l'autre, comme produites par le même courant électrique. Et l'on peut dire aujourd'hui que la vision du monde (j'entends de l'humanité) qu'avait Pascal, diffère moins de celle du Moyen Age que de celle d'un homme cultivé du XXe siècle. Que deviendrait de nos jours son apologétique fondée, pour une part, sur une psychologie aussi pénétrante qu'étroite; s'accommodant d'une géographie rudimentaire; des prétendus enseignements d'un état social où les Juifs, aujourd'hui libres et parfois maîtres, semblaient expier encore, par leur sujétion et leur infâmie, le déicide de leurs pères ; de l'ignorance des langues anciennes ; d'une exégèse enfantine, qui niait l'antiquité de l'Égypte et ne citait Manéthon que pour le taxer d'imposture. Non que je veuille en faire un reproche à Pascal, et l'accuser de ne pas savoir ce que son temps ignorait. Mais, du même coup, j'ai mis en lumière, j'espère, ce que nous devons à notre XIXe siècle, et j'ai remercié Michelet, Renan et Taine, de nous avoir proposé une foi nouvelle, la seule actuellement possible, en retrouvant au fond de l'esprit humain, garante d'un divin avenir, l'étincelle de Prométhée.

VIII

RIBOT

Par Raymond LENOIR,

Agrégé de Philosophie.

Le défaut de recul rend particulièrement délicate l'étude de Ribot. Il est normal de voir en Ribot le fondateur de la psychologie scientifique, d'exposer les faits et les lois qu'il dégage et de considérer comme intangible, définitivement acquise, une œuvre qui exerce encore son action sur la pensée française et la pensée européenne. Mais, si l'on cesse de se cantonner dans la période comprise entre 1870 et 1914, si l'on considère la psychologie non plus dans un esprit scientifique comme une discipline indépendante, mais, à la façon de l'historien des idées, comme une manière particulière d'envisager l'étude de l'homme à un moment déterminé de notre évolution, le point de vue dialectique fait place à un point de vue humain. Il ne s'agit plus d'exposer des méthodes, des hypothèses de travail, des résultats de détail ainsi qu'il est d'usage quand on aborde la science faite, ni de les confronter avec l'ensemble de la psychologie contemporaine. Il s'agit de montrer que l'œuvre de Ribot, fonction des mœurs, demeure liée à l'histoire de la moralité française et

exprime, sous une forme intellectuelle ou demi-intellectuelle, l'action de courants de sensibilité. Faire cette tentative n'est altérer en rien l'œuvre de Ribot. Aussi bien s'écarter des présentations ordinaires et quasi littérales ne peut se faire qu'après une restitution fidèle des traits principaux de cette psychologie [1]. Nous estimons pourtant qu'en raison même de son actualité elle est engagée trop profondément dans la partie vivante de notre histoire intellectuelle pour que nous soyons dispensé de prononcer.

Vers 1870, la France est ce que la fit le Second Empire : un pays qui a perdu dès 1852 toute audace critique et toute puissance imaginative, qui se laisse circonvenir par un courant européen, et qui prend de plus en plus les caractères d'une société industrielle. Il n'y a plus d'esprit public, plus de confiance dans l'homme, de générosité ou d'humanité. Le goût des jouissances entraîne un abaissement moral. Un désenchantement métaphysique s'empare des intelligences et se laisse voir également dans un empirisme et dans un idéalisme symbolique et mystique qui sont complémentaires. Incapable d'élan, l'homme s'est replié sur lui-même après avoir perdu toute tradition intellectuelle. Il y a encore des sages comme Comte, Michelet, Renan qui demandent à l'activité intellectuelle et à la science humainement comprise le secret de l'équilibre intérieur. Mais que peuvent-ils en face de l'homme moyen dans une époque où M. Thiers représente si parfaitement la France ? Ce qui règne c'est la médiocrité et l'habileté en affaires, la discontinuité mentale, l'impressionnisme, le culte de la sensation.

Ainsi les forces passionnelles sont mises à nu. Sans

(1) Cf. R. Lenoir, La Psychologie de Ribot et la Pensée moderne, *Revue de Métaphysique et de Morale*, novembre-décembre 1919.

doute, c'est la Révolution qui les a parfaitement dévoilées. Mais Stendhal, Napoléon ou Balzac considéraient leur exubérance et leur spontanéité heureuse, la prise qu'elles offrent à l'intelligence calculatrice, le divertissement qu'elles offrent à une imagination d'artiste, la matière qu'elles offrent aux combinaisons du politicien réaliste. Déjà avec Mérimée et Taine une altération se note. Au spectacle de la force, l'intelligence satisfait un besoin pervers et secret d'humiliation : elle est heureuse de se sentir diminuée par l'étrange, le bizarre. Il lui plaît d'être bafouée par l'instinct. C'est une sécheresse de cœur plutôt que le positivisme ou le réalisme qui transforme le romantisme en naturalisme. Une vue très partielle de l'homme s'impose, qui se croît très exacte. Les forces aimées pour leur brutalité, pour leur violence vont satisfaire le déséquilibre nerveux alimenté par le roman et la musique : sous la culture de l'homme en société, c'est une animalité qui se découvre sans pudeur, une animalité qui rêve.

Mais, à la surface, la pensée officielle dissimule cette âpreté de l'intelligence nerveuse et tendue à l'excès. Elle se nourrit d'émotions confuses, de sentiments vagues. Elle décrit le beau et le bien. Elle enseigne un moralisme de commande, un spiritualisme sans chaleur. Elle simule une foi qui fait défaut. Elle donne de l'homme une représentation factice. Entre le *Traité des Facultés de l'Ame* de Garnier et les courants profonds il y a une discordance. Renan s'en aperçoit et tient à marquer l'écart qui sépare les historiens de l'esprit humain des universitaires, lorsqu'il écrit dans l'*Avenir de la Métaphysique* en 1860 : « Au lieu de se renfermer dans le monde étroit de la psychologie, on a rayonné au-dessus et au-dessous ; au lieu de disséquer l'âme en facultés, on a cherché les racines par lesquelles elle plonge en terre, les rameaux par

lesquels elle touche au ciel. » De son côté Flaubert mande en 1859 à Mademoiselle Leroyer de Chantepie : « Et d'ailleurs je ne sais (et personne ne sait) ce que veulent dire ces deux mots âme et corps, où l'un finit, où l'autre commence. Nous sentons des *forces* et puis c'est tout. Le matérialisme et le spiritualisme pèsent encore trop sur la science de l'homme pour que l'on étudie impartialement tous ces phénomènes. L'anatomie du cœur humain n'est pas encore faite. » Il signale l'école historique qui étudie les idées comme les faits et dissèque les croyances comme les organismes, et il indique l'intérêt des études psycho-médicales touchant l'hystérie et l'aliénation mentale. Taine, qui révéla dans *les Philosophes classiques* l'inanité de la pensée officielle, porte en soi, pendant près de vingt ans, les idées nouvelles qui feront l'originalité de l'*Intelligence*. Mais c'est aux représentants d'une autre génération, à Ribot, qu'il appartient de présenter d'une manière explicite leurs pensées secrètes et de mettre en système ce qui chez eux demeure, pour être intégré dans une synthèse vivante, dans une éthique, à l'état d'indication ou d'ébauche.

Né à Guingamp, le 18 décembre 1839, Ribot entre d'abord dans l'administration de l'Enregistrement où il contracte le goût des faits en apparence insignifiants et des statistiques. A 23 ans il entre à l'École normale supérieure. Agrégé de Philosophie en 1865, professeur aux lycées de Vesoul puis de Laval, il se met en 1873 en congé. En 1885 il obtient, grâce à Liard, la chaire de Psychologie expérimentale à la Sorbonne. En 1888 il est nommé à la chaire de Psychologie expérimentale du Collège de France et se démet de sa fonction en 1907. Il meurt le 9 décembre 1915.

Sa vie probe, égale, sans passion, atteste ce qu'il peut

entrer de grandeur dans l'accomplissement des tâches quotidiennes.

En 1870, dès que la liberté de penser est reconquise, Ribot peut se faire l'interprète d'un état d'esprit général, donner des tendances nouvelles une expression qui correspond à ses tendances, à son tempérament positif, réfractaire à la métaphysique. Son défaut d'imagination et la nature de son éducation ne lui permettent pas d'avoir des traditions morales. Il n'est guère préparé à comprendre la tentative faite par Michelet et Auguste Comte pour montrer, dans l'histoire de France et dans l'histoire des Sciences, dans la tradition populaire et dans la tradition savante, la continuité de l'effort humain qui, seule, assure la permanence des grandes œuvres de civilisation. Aussi bien l'œuvre du philosophe et celle du savant sont discréditées par le Second Empire. Et l'attitude de Renan est trop prudente, trop distante, trop subtile pour qu'il émeuve les jeunes hommes. L'enseignement que Ribot a reçu à l'École normale supérieure est influencé par Leibniz et Maine de Biran. Lachelier et Caro ont été ses maîtres; l'auteur du *Fondement de l'Induction* lui a enseigné la dualité humaine; mais il n'a su opposer à la conscience sensible et animale qu'une dialectique vivante, c'est-à-dire un être abstrait et métaphysique, sans réalité, dont Ribot se débarrasse promptement. L'analyste pénétrant, desservi par son talent même, lui a enseigné la curiosité pour les idées nouvelles. L'action de Schopenhauer, qu'un article de Challemel-Lacour paru dans la *Revue des Deux Mondes* a vulgarisé, lui permet de ne plus voir dans l'intelligence qu'une fonction du cerveau et de reprendre la distinction déjà établie par Bichat entre la vie animale et la vie organique. Et ainsi, ayant dépouillé progressivement l'homme de tous les aspects mensongers dont l'ont revêtu les philosophes et les moralistes, Ribot pense le rejoindre dans sa spontanéité, dans

sa réalité première. Être de désirs et de tendances, livré aux variations incessantes et au changement, l'homme apparaît comme un faisceau d'actions et d'appétits dont l'ensemble constitue une réalité concrète, vivante, agissante, unique, douée d'une histoire : le caractère ou la personne.

Mais alors il faut secouer nos habitudes mentales et désapprendre certaines formes de pensée. Il ne suffit plus de dire avec Spinoza ; « J'analyserai les actions et les appétits comme s'il était question de lignes, de plans et de solides. » La personne humaine déborde l'intelligence et brise les cadres fragiles et minces où Taine entend l'enfermer. Les forces dans leur pluralisme, le caractère dans son devenir, la personne dans sa complexité se prêtent mal à une information rationnelle. Mais ce que le philosophe ne peut donner, ce que Taine demande encore en partie à la littérature, Ribot le demande à la science.

La réflexion sur la doctrine spencérienne de l'évolution, l'étude de Taine dont l'*Intelligence* a paru en 1870, l'examen du mouvement contemporain dans l'Angleterre « qui tient le sceptre de la psychologie », dans l'Allemagne « qui est apte à tout » permettent à Ribot de dégager les exigences de la science contemporaine et d'y soumettre l'étude de l'homme. Il acquiert la conviction qu'il est, à travers l'Europe au XIXe siècle, une attitude scientifique, empirique, positive qui sauvegarde les conquêtes de la science et conserve une liberté d'investigation refusée, selon lui, au Positivisme. Dans l'œuvre de Stuart Mill, de Spencer, de Bain, dans les travaux d'Herbart, de Lazarus et de Steinthal, de Wundt, il va chercher l'exemple d'une étude purement scientifique de l'homme. Il s'attache à décrire minutieusement toutes les méthodes objectives qu'on peut imaginer, depuis la méthode descriptive d'histoire naturelle jusqu'à la méthode psycho-physique faisant

un usage rigoureux de la quantité et de la mesure. Il n'en condamne aucune ; il ne marque de préférence pour aucune ; il attend que chacune fasse ses preuves. Ce qui lui importe, c'est d'établir l'incohérence de la philosophie enseignée en France au regard de la cohérence de la psychologie comme discipline scientifique dans les pays anglo-saxons. Il annonce une révolution mentale.

Ainsi s'ébauche une œuvre critique de vulgarisation, faisant appel à la collaboration des esprits positifs européens par la constitution de la *Revue philosophique* en 1876. L'œuvre créatrice vient ensuite au gré des goûts et des recherches particulières. Sans être biologiste, Ribot est attiré par la biologie. Il suit les cours de Claude Bernard, Dastre, Vulpian, Charcot. Il travaille dans le laboratoire de l'anatomiste Robin. Il dépouille les mémoires de pathologie mentale parus depuis Pinel. Il entre en contact avec les sciences de la vie à la manière de Taine ; ce qu'il cherche, ce sont des faits, des découvertes, des résultats, sans se préoccuper de l'histoire des sciences de la vie, sans ébaucher une critique interne des sciences de la vie, qui lui permette de déterminer exactement quel fonds on peut faire sur tant de nouveautés. Ainsi, vers la quarantième année, il précise la *méthode pathologique* dont il se servira pendant quelque temps. Chaque trouble organique généralisé entraîne des perturbations mentales qui permettent au psychologue de faire une expérience indirecte et de suivre les moments d'une régression, d'une dissolution au cours de laquelle l'être se dépouille progressivement de tous les aspects artificiels et secondaires jusqu'à ce que l'organisme soit mis à nu. Ribot applique cette méthode à l'étude de la mémoire, de la volonté, de la personnalité et de l'attention. Désormais il se trouve en possession des idées directrices qu'il va développer de 1896 à 1914 en

utilisant des méthodes toujours plus souples. Il n'a jamais souhaité être l'homme d'une seule méthode, il a tendu à faire œuvre concrète. Quant à ses idées directrices, il est bien difficile de dire si elles sont des apports scientifiques ou philosophiques, des hypothèses terminales ou des hypothèses de travail, des conclusions ou des postulats.

La psychologie métaphysique ne regarde que les sommets : les formes de la pensée, la vie intellectuelle. Or, rien ne justifie cette situation privilégiée de l'intelligence. Schopenhauer et Spencer ont bien montré que l'intelligence est fonction du cerveau. Elle a son origine pratique dans une adaptation aux circonstances extérieures ; elle se ramène en fin de compte à la conservation de l'individu. Percevoir, se souvenir, associer, dissocier, ce sont là des opérations de formation secondaire. Abstraire et généraliser, c'est appauvrir le mouvement, inhiber les tendances, diminuer la personne. Expression de la vie animale, l'intelligence a son support dans la vie organique, la vie du corps. Ce qui est premier, ce sont les sensations organiques et le sentiment fondamental de l'existence ou cœnesthésie, état général composé d'une myriade de petits états eux-mêmes effet d'une myriade d'excitations vagues de l'organisme. Ce qui est originel, ce sont les mouvements, les tendances, le changement qui donne naissance à la conscience, lueur discontinue, intermittente, passagère. Loin donc que la conscience soit un point de départ, il convient de rechercher ses conditions d'existence qui sont à proprement parler ses *antécédents physiologiques*. Il convient de remonter de la personnalité consciente à la personnalité physique. Il convient de la saisir non dans les manifestations les plus hautes, mais dans le réflexe, dans l'affirmation instinctive de l'enfant, du paysan, de l'ouvrier, de la multitude de

gens qui courent les rues et les champs. Notre caractère est de sentir et d'agir.

Et une partie de la vie de Ribot fut consacrée à l'approfondissement de ce domaine. La vie affective présente un aspect superficiel : le plaisir et la douleur ; un aspect profond : le besoin, l'appétit, le penchant. Dans son essence, elle est *la tendance* présentée par Taine, que Schopenhauer appelle volonté, que Spinoza appelle appétit. Elle est un mouvement réel ou naissant. Elle présente deux faces suivant qu'elle est saisie dans la représentation que nous nous en faisons ou dans sa nature organique. Elle peut offrir deux orientations opposées. Tantôt Ribot suit l'appauvrissement de la tendance traversant la vie intellectuelle et s'évanouissant au contact du monde extérieur pour se résoudre en idées, en concepts. Il suit tantôt son développement et son épanouissement dans la vie intérieure, lorsqu'elle devient émotion, sentiment, puis passion. Pure de tout élément emprunté à la vie représentative, elle reçoit un développement autonome dans la création musicale, où elle atteint vraiment un absolu comme le professe Schopenhauer, dans le symbolisme, dans le mysticisme, dans les rêveries qui se dissipent sitôt formées. Et Ribot suit la genèse, la logique d'un mode particulier de connaissance, l'intuition, dont la philosophie ultérieure mêlant à la critique de l'idéalisme de Taine les réminiscences et les métaphores de Taine fera un instrument privilégié.

Mais, dans chacune des transformations et des métamorphoses de la tendance, il y a des manifestations organiques et fonctionnelles, viscérales, vaso-motrices et musculaires. Ribot a grand soin de déterminer, avec autant de précision que la science actuelle le permet, quelles elles sont pour chaque émotion. Il va même jusqu'à étendre la théorie de James et Lange aux émotions supérieures qui avaient résisté jusque-là à toute

réduction. Les émotions religieuses, morales, intellectuelles, esthétiques supposent un substrat organique. Tout repose sur la vie de nutrition et de relation.

Enfin, les manifestations organiques supposent elles-mêmes une vie souterraine que nous soupçonnons à peine, des bas-fonds de la sensibilité dont il est difficile de tenter une figuration même approximative. Car Ribot estime à juste titre que l'hypothèse de l'inconscient, quelque sens qu'on lui prête, ne signifie rien de positif ou de précis. Pourtant, pour échapper aux « modalités fluides et évanescentes des sensations », il se hasarde à imaginer des éléments purement moteurs, sans matière, sans contenu, dépendant du système nerveux moteur central et périphérique. Ces éléments fourniraient un soubassement stable et fixe aux variations organiques. Ainsi au terme de la recherche et à la base de la vie apparaît l'activité motrice.

Telle est, dans ses grandes lignes, l'œuvre de Ribot : en réaction marquée contre l'éclectisme et contre l'intellectualisme, elle éprouve le besoin d'entrer en contact avec le réel. Pour ce faire, elle croit devoir suivre un mouvement de régression, et remonter du plus évolué au moins évolué devient pour elle passer du superficiel au profond, du secondaire au primordial. Par là même elle fait de la vie affective son étude de prédilection ; elle s'efforce de décrire le monde intérieur dans toute la variété de ses aspects que sous-tend un même dynamisme vital. Elle tourne le dos au monde extérieur, à la réalité sociale qui ne savent que dégrader la personne. Elle tourne le dos à l'action et croit que le fait de n'avoir aucune répercussion morale est la garantie de son caractère scientifique.

On ne saurait méconnaître l'action profonde de cette œuvre. Elle n'a pas seulement donné quelques-unes de ses directions à la psychologie française ; elle a encore

exercé sur la philosophie proprement dite une action diffuse, comparable à l'action que l'œuvre de Watson exerce actuellement sur la pensée américaine. Mais il est permis de se demander si la conception de l'homme présentée par Ribot est uniquement fonction de la physiologie. Ribot remarque lui-même que son interprétation des faits varie, que ses hypothèses de travail évoluent. Sous l'influence des courants contemporains, il abandonne le point de vue anatomique pour le point de vue fonctionnel. En 1896, il reconnaît que la physiologie nerveuse, pleine de lacunes, présente un caractère plus théorique qu'expérimental. Ses conclusions psychologiques demeurent donc suspendues à une critique de la physiologie que Ribot n'a pas toujours la prudence d'effectuer. Et c'est ce qui rendrait ses travaux quelque peu précaires, s'il n'y fallait voir surtout une conception de l'homme fonction de l'état des mœurs, des courants intellectuels et sociaux.

Quelque souci qu'il ait de la science, Ribot suit le mouvement philosophique. Les tendances expérimentales de Claude Bernard, l'essayisme de William James, l'impressionnisme de Bergson créent, autour de 1890, une atmosphère complexe qui parviendra entre 1900 et 1910 à une réalisation plastique et musicale, mais qui embue entre temps l'analyse psychologique. D'autre part le mouvement littéraire accuse les hésitations de l'imagination romanesque partagée entre le naturalisme de Zola, le roman mondain à prétentions scientifiques de Bourget, le symbolisme et la musique. Fonsegrive remarque : « *Cruelle Enigme*, *Un Cœur de Femme*, *André Cornélis* sont des illustrations du livre que M. Ribot publiait presque en même temps sur les *Maladies de la Volonté*. La *Sapho* de Daudet, qui parut au cours des mêmes années, ne nous présente qu'un cas d'aboulie voluptueuse [1]. » Il eût pu évoquer aussi *Thérèse*

(1) In *De Taine à Péguy*. Le *Correspondant*, 25 février 1916.

Raquin. Sa remarque est juste pour autant que Ribot suit aussi fidèlement que les romanciers l'évolution des mœurs et des modes de sentir. Enfin, au sein d'une société républicaine cherchant à concilier deux concepts abstraits d'État et de Citoyen à l'écart des forces populaires, Ribot ne saurait concevoir la conscience que sur le mode démocratique. Pour lui, comme pour Taine, la conscience, unité abstraite, se fragmente en une multitude d'états individuels, sans coordination, sans hiérarchie. Pour ces raisons, Ribot ne peut présenter de l'homme qu'une conception fuyante dans ses formes, épousant successivement plusieurs aspects au gré des modes, sans caractère. D'ailleurs la correspondance entre le milieu politique, esthétique, philosophique, voire scientifique, et la représentation du psychologue n'est pas fortuite. Dans le dernier tiers du XIXe siècle, c'est toujours l'individu esseulé, désocialisé, déshumanisé, qui agit ou qui rêve. Il est muré dans la vie intérieure où les métaphysiciens voient les éléments d'une libération. Pour Taine, la perception se réduit à une hallucination vraie ; pour Ribot, l'être fondamental se réduit au jeu de la cœnesthésie ; par là ils préparent Bergson et une œuvre où les variations du sentiment d'existence devenues plus savantes retiennent quelque chose du charme bironien.

Si importante soit-elle, si représentative de son époque soit-elle, l'œuvre de Ribot est donc sans attaches avec les traditions intellectuelles françaises. Sans doute l'orientation de l'enseignement universitaire et le silence imposé à la pensée par le Second Empire rendaient difficile toute familiarité avec le passé et, malgré sa volonté d'opposant, Taine n'avait pu restituer qu'un XVIIIe siècle, décoloré, formel et logique, sans émotion, à son image. Ribot, de son côté, a mal connu les idéologues, dont James utilisera les analyses, il n'a pas connu Condillac, il a ignoré qu'à partir de Fonte-

nelle un siècle entier s'attacha à parfaire l'histoire de l'esprit humain et sut mener de front l'étude de l'homme et l'étude des sociétés en faisant appel aux moyens les plus divers, aux talents les plus variés. Pour en retrouver l'esprit, point n'était besoin de remonter au delà de la Révolution. Il suffisait de n'éprouver ni défiance ni répugnance injustifiées à l'égard du Positivisme. Auguste Comte venait de résumer la tradition française tout en répondant aux exigences intellectuelles et morales des sociétés modernes. Et l'étude du Positivisme eût révélé qu'il est deux êtres en l'homme, l'être biologique et l'être social, participant l'un de l'animalité, l'autre de l'humanité. Elle eût montré que ces deux êtres sont complémentaires et que la réflexion aidée par les moyens des disciplines modernes doit suivre pas à pas l'individualité biologique s'affranchissant des tendances qui d'abord la rendaient prisonnière de l'égoïsme vital, et se transformant dans un milieu social qui permet l'apparition des modes supérieurs de l'activité et de la sensibilité, concourt à la formation de l'intelligence, assure la sociabilité et l'effort convergent des esprits pour fonder l'œuvre humaine. Ribot eût compris alors comment l'étude de l'homme a, bon gré mal gré, des répercussions éthiques. Quelque respect qu'on éprouve pour l'esprit scientifique, ce n'est peut-être pas en le rendant étranger aux intérêts humains qu'on garantit le mieux sa valeur. Omettre que la science n'est qu'un des modes d'activité qui doivent concourir à la conservation de sociétés historiques et au développement des civilisations, c'est perdre de vue la place assignée à la science dans l'Europe occidentale depuis la Renaissance et fausser le jeu de l'intelligence. En regard de la méthode régressive suivie par Ribot pour atteindre une vérité indifférente aux hommes, plaçons la méthode progressive que Spinoza adopte dans les trois derniers livres de l'Éthique. Lui aussi il part de l'être biologique,

des exigences physiologiques, des forces brutales. Mais peu à peu il les discipline, il les tempère, il les neutralise en modifiant leur point d'application et il passe ainsi de la servitude à la libération.

Car, en fin de compte, c'est de l'homme, foyer de convergence des forces biologiques et sociales, creuset de forces matérielles et morales, que jaillit l'expérience humaine. C'est vers l'expérience humaine que l'activité intellectuelle, quelle que soit sa forme, a pour mission de se tourner pour apprendre à choisir et pour éclairer l'action. L'étude de l'homme a un passé : si quelques techniques ingénieuses ont pu séduire et surprendre, que peuvent-elles en face de l'Humanisme ? Ce long effort de l'homme pour se prendre sur le fait et pénétrer ses intentions, qui demande des esprits sachant allier les qualités du savant et de l'artiste, notre littérature, nos arts plastiques l'attestent. Il convient peut-être de l'évoquer à nouveau, sans craindre de paraître étranger à la science. Des esprits formalistes peuvent s'emparer de la *science faite* ; ils demeurent sans vertu devant la *science à faire*. Les découvertes nouvelles reposent sur des vies d'hommes. Et l'étude de l'homme ne fut jamais si sincère, si profonde et si durable que lorsqu'elle sut tenir dans les observations des moralistes.

IX

ESPINAS

Par Raymond LENOIR,

Agrégé de Philosophie.

Le grand mouvement de réforme qui traverse la Restauration et la Monarchie de Juillet en essayant de sauvegarder les aspects essentiels de la civilisation française tombe en 1852. La tentative faite par les républicains de 48 pour résoudre des questions sociales irritantes et ordonner le monde moderne échoue. Elle révèle la délicatesse des réformes sociales, l'obstacle presque invincible que crée la coalition des intérêts privés et des égoïsmes, la lassitude de la France qui abandonne sa destinée aux mains d'un rêveur sans génialité, le Prince-Président. La politique intérieure de Louis-Napoléon, césarienne et démagogique, calme les inquiétudes conservatrices et sert des intérêts de groupe sans avoir la claire intelligence des intérêts généraux de la France face à l'Europe. Elle met fin à la croisade de réformation et de régénération sociale : la brutalité et l'arbitraire des opérations de police, la déportation, l'exil ont raison des pensées libres qui refusent de composer. Certains esprits assagis ne regardent plus leur enthousiasme passé que comme une

folie de jeunesse ; ils se laissent prendre aux grandes affaires qui convertissent les apôtres d'hier en banquiers ou en industriels ; d'autres ont préféré répondre à l'appel du monde nouveau et partent comme Cabet ou Fourier en héros, à l'aventure, fonder en Amérique des colonies animées d'une foi que la France a reniée. Comte meurt en 1857. Proudhon et Considérant demeurent, témoins silencieux d'une grande époque généreuse et humaine qui survit en eux. Aussi bien la débâcle à laquelle aboutit l'Empire en 1870 tourne ailleurs les esprits.

Viennent 1870, la guerre, la Commune, ce mouvement national et social qui expire au mur des Fédérés et aux chantiers de Versailles. Autour de Paris investi, autour des régions envahies, la province demeure tranquille et ne révèle aucun sursaut populaire parce qu'il n'est pas à ce moment de conscience nationale, parce que l'Empire, par la démoralisation qu'il suscita, n'a pas permis l'unanimité qui fit la grandeur française en août 1914.

Le drame est dans les consciences individuelles. L'intelligence se trouve aux prises avec des événements qui la dépassent, qui la confondent. Chez les esprits ayant quelque dignité, une même préoccupation se fait jour, l'avenir de la France. Ils se rendent compte alors qu'une philosophie trop généreuse a voilé la physionomie de la France, sa pensée véritable, ses joies et ses souffrances que Michelet avait recueillies de la bouche des hommes. Michelet, que son grand âge et sa probité intellectuelle suspecte au gouvernement de Versailles tiennent éloigné de l'action, ne sait que pousser un cri de détresse dans son Introduction à l'*Histoire du* XIXe *siècle :* « Oh ! que je l'ai aimée cette Allemagne, la grande et la naïve, celle des Niebelungen et de Luther, celle de Beethoven et celle du bon Frœbel et des jardins d'enfants. Mais j'aimais beaucoup moins l'Allemagne ironique de Gœthe, l'Allemagne

sophistique d'Hegel qui a produit son fatalisme d'aujourd'hui. J'espérais mieux de l'Allemagne et je suis frappé de la voir morte en sa victime même, au sépulcre de fer où un Etat slave, la Prusse, l'a inhumée. » Renan ne se contente pas de poursuivre en philosophe un dialogue intérieur sous les charmilles de Versailles quand tombe la fraîcheur du soir. Il se tourne vers le passé et scrute la philosophie de l'histoire pour découvrir les causes de notre faiblesse militaire et politique, les causes de notre faiblesse intellectuelle. Il suggère des remèdes dans l'affranchissement du matérialisme politique et d'une démocratie superficielle. Il condamne les mœurs du Second Empire. Il annonce l'impossibilité d'une alliance intellectuelle et morale entre la France et l'Allemagne. « Ce que nous aimions dans l'Allemagne, sa largeur, sa haute conception de la raison et de l'humanité n'existe plus. L'Allemagne n'est plus qu'une nation; elle est à l'heure qu'il est la plus forte des nations; mais on sait ce que durent les hégémonies et ce qu'elles laissent après elles. » De son côté, Taine entreprend, sous l'impression de la Commune, une œuvre d'historien conservateur qu'il poursuivra pendant dix ans et fonde le 10 janvier 1872, avec Boutmy et Vinet, l'*École libre des sciences politiques* qui réunira Paul Janet, Paul Leroy-Beaulieu, Levasseur, Albert Sorel.

Comme ses aînés, Espinas, qui a alors 28 ans, tend à un but pratique immédiat, sévère. Il voit l'état de la France ruinée, humiliée à la face du monde, chaque jour menacée d'écrasement. Le spiritualisme traditionnel qu'on lui a enseigné est étranger à l'esprit national, discutable dans sa morale, suspect dans sa politique. Espinas sait qu'il n'en doit rien attendre ; mais il ne consent pas à faire de l'exercice de la pensée un jeu stérile. Car il refuse pour lui et pour les hommes de sa génération l'humiliation de vivre au jour le jour, dans une irrésolution qui n'est qu'absence de solution.

Il sait qu'on ne vit pas à coup de fins de non-recevoir. Il aspire à prévoir avec probabilité l'avenir de la nation. Il comprend alors qu'il lui faut établir une science, une morale, une politique nouvelles. Dès 1872, il se met à l'œuvre sans tenir compte des obstacles et de la solitude intellectuelle qu'entraînent, après chaque guerre, la lassitude des esprits et le goût du lucre.

Né en 1844, à Saint-Florentin dans l'Yonne, élève de l'École Normale supérieure de 1865 à 1868, ajourné une première fois à l'agrégation de philosophie pour défaut d'orthodoxie, agrégé en 1869, Espinas est doué d'aptitudes contradictoires. Il possède le goût des faits et une imagination d'artiste ; il a besoin de recourir à l'expérience que l'esprit de finesse lui permet de devancer parfois ; une aptitude critique très vive combat en lui et paralyse le désir de créer. En garde contre sa nature, rendu prudent par le défaut d'une discipline profonde que l'Université n'a pas su extraire du passé français, il s'efforce d'écarter les suggestions intimes comme il écarte le spiritualisme et la métaphysique. Vivant dans la même atmosphère que Ribot, à une époque où il n'est ni forces populaires conscientes d'elles-mêmes, ni liens sociaux, ni idéaux en qui viennent communier les hommes, il ne saurait rejoindre nos traditions intellectuelles. De Comte, il retient l'impression que la science est vivante, qu'elle a une fonction sociale et une valeur éthique. Mais l'approfondissement de la philosophie positiviste suppose une richesse d'imagination, une maîtrise de l'intelligence, une compréhension du cœur humain qui se sont progressivement affaiblies. Comme Ribot, Espinas se détourne de l'humanité pour aller vers l'animalité. Et il s'abandonne aux courants de sensibilité qui traversent les domaines politique, moral et philosophique, aux influences anglo-saxonnes et à l'action de Spencer. La démocratie, l'esprit positif et l'évolutionisme, qui

cachent sous une netteté apparente la plus grande ambiguïté, se combinent en lui et se coordonnent pour des raisons affectives.

De l'opposition politique que Vacherot et Jules Simon ont faite au Second Empire, Espinas retient l'idée confuse de démocratie suivant laquelle le pouvoir est remis à une volonté collective, à une conscience collective dont le propre est d'être anonyme, instinctive, inconsciente.

De l'opposition philosophique à la pensée cosmopolite qui est la pensée officielle, de l' « école française » qui eût dû se constituer autour d'Auguste Comte, il retient à peine l'esprit. Il est déjà trop loin de l'époque révolutionnaire dont l'histoire est devenue la proie des partis pour comprendre pleinement le XVIIIe siècle ; il est trop proche aussi de Stuart Mill et de Spencer. Comme Ribot, il n'admet qu'une certaine positivité qui tient tout entière dans les faits, l'appel à l'expérience, l'indépendance absolue à l'égard de toute croyance religieuse.

A la pensée anglo-saxonne, Espinas demande des thèmes généraux, à proprement parler métaphysiques, qui vont constituer le postulat latent de ses recherches. Dans la philosophie de l'évolution, où Spencer continue et transpose Hegel, il prend l'idée de la continuité de la nature et l'idée de la continuité de l'évolution universelle qui se poursuit à travers une série d'épisodes, à travers une série d'existences. Il admet qu'au cours du temps c'est le même être qui se réalise et se concentre de plus en plus. Ainsi Espinas sera amené à voir dans la société une partie et un prolongement de la nature.

Mais c'étaient là des bases insuffisantes et l'entreprise eût été singulièrement précaire, si Espinas ne s'était dirigé d'instinct vers le seul mode d'activité qui pouvait le défendre de l'isolement, vers la science,

fruit d'une collaboration anonyme et gardienne de nos traditions, et plus précisément vers la biologie et la zoologie. Elle compte alors un Claude Bernard, un Robin, un Giard qui débute. La traduction de l'*Origine des Espèces* vient de ramener les esprits vers les grands problèmes et les idées générales sans amoindrir le goût pour l'expérience. La réimpression, en 1873, par Charles Martin de la *Philosophie zoologique de Lamarck* vient de montrer toute la distance qu'il y a entre la notion positive de transformation et la notion métaphysique d'évolution [1], et toute la délicatesse d'études qui ne doivent jamais prendre un caractère systématique. Les sciences de la vie semblent offrir une stabilité qui favorise une impression de sécurité intellectuelle.

Alors, de 1872 à 1878, indépendamment de Schaeffle et de Spencer, il travaille à sa thèse sur les *Sociétés animales*, qui doit montrer le caractère naturel de la société et dégager les lois communes aux sociétés animales et aux sociétés humaines. Au moment de la soutenance, il rencontre des difficultés sur lesquelles il devait donner plus tard son sentiment : « En dehors de quelques amis avec lesquels Littré venait de fonder une éphémère société de sociologie, il n'y avait pas dix personnes en France qui fussent favorables à ce genre de recherches. Les philosophes de profession savaient en général assez vaguement que Comte avait proposé ce mot pour désigner la science sociale ; ils étaient unanimes à le trouver bizarre et mal venu. La réaction religieuse sévissait; un fougueux prélat surveillait des bancs de l'Assemblée l'Université tout entière et la crainte qu'il inspirait était telle que M. Janet devait nous obliger quatre ans plus tard à supprimer l'introduction historique de

(1) Cf. R. Lenoir, Lamarck, *Revue Philosophique*, novembre-décembre 1920, p. 385 à 392.

notre thèse parce que nous ne voulions pas en effacer le nom d'Auguste Comte. » A dire vrai, Ravaisson, chargé d'examiner le manuscrit comme rapporteur, avait trouvé l'introduction quelque peu subversive. On s'attendrait sans doute à une liberté d'esprit plus entière de la part d'hommes intelligents et distingués. Mais on ne saurait s'en étonner, quand on songe au peu de respect que les périodes d'ordre moral témoignent pour la pensée et à la réputation singulière que les articles parus sur le Comtisme dans la *Revue des Deux Mondes* pendant l'Empire ont faite à un système qu'ils jugent révolutionnaire et responsable des mouvements populaires de 1848.

Nommé professeur à la Faculté de Douai en 1879, à Bordeaux en 1881, à Paris en 1893, Espinas s'est consacré à sa tâche. Ses travaux, son enseignement deviennent l'occasion d'une enquête plus vaste sur la vie sociale. Attaché avec Ribot au réveil de la vie intellectuelle en France, avec Liard au réveil des Universités, il contribue à faire connaître l'état présent de la pensée européenne en traduisant avec Ribot les *Principes de Psychologie* de Spencer, en publiant en 1880 la *Psychologie expérimentale en Italie*. A Bordeaux, il fonde l'enseignement de la *psychologie expérimentale* et l'enseignement de la *pédagogie* pour les membres de l'enseignement primaire ; à Paris il fonde l'enseignement des *doctrines économiques*. Ainsi, absorbé par des tâches diverses auxquelles il s'est consacré entièrement, il ne voit dans la biologie, la psychologie où parfois il devance William James, la technologie, l'histoire des doctrines économiques, des théories sociales et des systèmes philosophiques que des moyens permettant la solution du seul problème qui lui importe : la constitution d'une science des sociétés, d'une politique, d'une morale.

Or on ne peut découvrir les lois de la vie sociale de

l'homme indépendamment des autres manifestations de la vie en société dans le reste de la nature. La connaissance expérimentale de l'homme suppose donc celle des sociétés animales, car la vie en commun est un fait normal, constant, universel.

Cette étude des sociétés animales entreprise par Espinas nous fait assister au progrès des manifestations sociales de la vie animale. Elle établit un parallèle entre l'organisation biologique assurée par le concours des éléments anatomiques et l'organisation sociale assurée par le concours des individus. Dès que les êtres vivants cessent d'être absorbés exclusivement par les fonctions de nutrition et de reproduction, dès que la vie de relation s'établit et s'intensifie, nous voyons l'activité psychologique pénétrer peu à peu l'activité physiologique. Un consensus d'impulsions, d'émotions, de représentations se dégage qui lie les individus les uns aux autres et les fait collaborer spontanément. C'est que l'intelligence s'éveille non sous forme de déduction ou de combinaison d'idées abstraites que les philosophes se plaisent à considérer, mais sous forme d'induction, de passage du particulier au particulier, de combinaison directe d'idées concrètes. Comme telle, elle introduit un élément de variation et de progrès. Elle substitue insensiblement l'instrument à l'organe. Elle se comporte diversement dans des circonstances différentes. Elle crée la sociabilité, l'art, et fait jaillir de l'organisme physiologique un organisme moral. La sympathie apparaît.

Ainsi, du sein même de la vie animale, par un mouvement d'extension, par une expansion vitale, se détachent simultanément la vie psychologique et la vie sociale. L'organisation primitive se perfectionne ; la société se constitue : conscience vivante, système de représentions, organisme d'idées. Mais les sociétés animales sont des types sociaux sans avenir : l'évolution

qui s'y manifeste ne mérite pas le nom de progrès parce qu'elle demeure partielle, confinée non seulement aux variations de l'espèce, mais à celles de la variété et de la race. L'accumulation de l'intelligence est comme l'accumulation de pluie dans des flaques d'eau indépendantes et fermées. Chez l'homme seul l'intelligence rompt le cercle des instincts, et passe.

Maîs, s'il est un parallélisme entre la vie psychologique et la vie sociale, il n'en reste pas moins à établir les rapports de l'individu et de la société. Nos croyances, notre orgueil tendent naturellement à faire de nous un empire dans un empire. C'est là, pour Espinas, un préjugé à surmonter. Les forces disponibles dans l'organisme collectif constituent le corps social, animent une conscience vivante, foyer d'impulsions, de sentiments, de représentations susceptibles de diffusion, de transmission et de partage. Aussi est-ce dans le milieu social que nous puisons notre personne comme les conditions de notre existence. Notre volonté notre puissance d'aimer et de croire ne sont pas indéterminées. Elles dépendent de deux facteurs importants : l'hérédité et l'éducation.

D'ailleurs le corps social n'intervient pas seulement dans la formation individuelle ; il manifeste sa réalité d'une manière moins secrète par la mainmise sur le monde extérieur. Il acquiert, prépare et transforme les matières premières. L'action de l'homme est d'abord industrieuse et engendre les pratiques, les techniques, les arts mécaniques que le progrès des sciences spéculatives et l'affranchissement des arts libéraux ont fait perdre de vue peu à peu. Le spectacle de l'ingéniosité humaine suggère des idées sur la mécanique et une philosophie de l'action que les Sophistes en Grèce, la Renaissance en Italie, Fontenelle, Diderot et les Encyclopédistes français au XVIII[e] siècle ont tenté

d'esquisser. Dans les *Origines de la technologie*, Espinas reprend en 1897 cette tentative, en appliquant à l'étude exclusive de la Grèce les ressources de la science moderne, la Grèce dominée par le mythe de Prométhée, poème de l'effort humain.

Mais le corps social fait encore effort pour dominer ses aspirations et les comprendre. A l'art, il aspire de joindre la connaissance. Et c'est une élaboration lente d'idées d'abord voilée par le symbole ou la représentation confuse. Les beaux-arts et la religion expriment d'abord la réalité sociale. Puis, peu à peu, parallèlement aux techniques, les sciences se constituant donnent naissance à une conception générale de la nature et de la vie concentrée dans la philosophie et suivant laquelle la société s'organise. Ainsi, dès 1880, dans l'*Avant-Propos* de la *Psychologie expérimentale en Italie*, Espinas énonce le caractère social de l'activité intellectuelle et formule quelques idées dont Durkheim devait s'inspirer dans son œuvre et dont il devait reprendre un développement explicite, peu avant sa mort, dans un cours fait en Sorbonne sur *Pragmatisme et Sociologie*. Il s'ensuit une manière originale et pénétrante de comprendre l'histoire des systèmes philosophiques comme expression d'un état de société déterminé à un moment déterminé de l'évolution d'un peuple. En des études sur Rousseau, Hume et surtout Descartes, Espinas en a donné une remarquable illustration.

Désormais, assuré d'une science des sociétés, Espinas peut passer à la politique et à la morale. Dès que la République fondée péniblement atteste sa force, les problèmes sociaux agités avant 1852 se posent à nouveau et révèlent à certains esprits, particulièrement attentifs au développement des techniques dans le monde moderne et aux conditions faites à l'homme par le travail, l'importance primordiale des problèmes économiques.

Des formes de Socialisme surgissent qui n'ont presque plus rien de commun avec la tradition socialiste française. Les milieux ouvriers font l'essai des grèves, adhèrent à l'Internationale, au Marxisme et proclament la lutte des classes. Fidèle à l'esprit de son temps et à ses idées radicales, Espinas ne discerne pas l'originalité du Marxisme comme étude des conditions d'existence des sociétés ; il cherche à montrer que les problèmes sociaux sont avant tout moraux et politiques. Gambetta n'a-t-il pas dit : « Il n'y a pas de question sociale ». En sociologue Espinas cherche à comprendre l'état présent de la conscience française par l'étude de la conscience européenne au cours des siècles derniers. Dans la *Philosophie sociale au* XVIII[e] *siècle*, dans le Babouvisme, dans le Marxisme comme dans l'Idéalisme kantien, il voit, à tort ou à raison, l'expression d'un individualisme et d'un humanitarisme qui méconnaissent la dépendance où l'homme est de la société et l'existence réelle des nations. Car il n'y a pas pour lui de sociétés historiques indéterminées, mais des nations. Que sont-elles ?

« Solidarité d'impressions et de désirs, correspondance de sentiments et de vœux, plexus de croyances et de vouloirs, embrassant le passé à demi oublié et plongeant dans l'avenir inconnu, ce n'est que par des symboles qu'on en peut saisir l'image, et ces symboles remuent les âmes des citoyens aussi bien là où la patrie porte un nom neutre que là où elle se laisse figurer par une forme féminine. » Comme telles les nations sont des personnes morales, ayant conscience de leur dignité supérieure, possédant un moi irréductible. Soumises à une sorte de rythme, les consciences nationales se prêtent à un mouvement alternatif de contraction et d'expansion d'où sortent la guerre et la paix, la violation et la consolidation du droit international public et privé. Et, en 1901, Espinas donne cet enseigne-

ment qu'il est bon de relever à vingt ans de distance : « Je ne risque rien en affirmant que, dans vingt ans, il y aura encore une Europe politique et que les groupes sociaux humains devront pendant plus longtemps encore revêtir la forme des nations. Je dis longtemps ; je ne dis pas toujours ; on sait que les nations meurent et elles peuvent toutes disparaître. »

Ainsi la sociologie conduit à la reconnaissance des nations comme organismes sociaux. Elle entraîne une organisation rationnelle du pouvoir et du droit public. « Mais la conscience nationale en son essence infra ou supra-juridique est recherche de la vérité et de la bonté morale, science, droit non écrit, art et religion. » Dans un monde où Espinas entrevoit, dès 1900, la préparation à la guerre provoquée par une organisation militaire croissante, au rebours de Spencer qui s'abandonne avec sécurité aux raffinements et à l'élégance permis par la richesse des sociétés industrielles, Espinas demande le respect des nationalités, en précurseur d'un courant moral suscité par la guerre et d'une littérature politique suscitée par le traité de Versailles. Pour la Troisième République, il esquisse une politique fondée sur la conscience nationale, une économie politique s'inspirant des principes de l'école libérale pour faire échec aux doctrines socialistes, une morale laïque fondée sur l'interdépendance des membres du corps social, « dont la tendance générale est le progrès de l'humanité par le service national de la vérité et de l'ordre universel ». Cette morale demande des vertus sociales ; cette morale demande souvent des sacrifices sans compensation. « Elle est un ensemble de tâches sérieuses et réglées dont le dévouement terne est la condition la plus fréquente. » Elle comporte l'exercice de la raison qui suffit, en s'appliquant aux phénomènes, à l'organisation politique des cités et à l'équilibre moral des

individus. Car elle sait unir dans un même amour la Patrie et l'Humanité.

Tels sont les traits généraux d'une œuvre qui voulut avoir, dès 1878, le caractère anonyme de collaboration à une œuvre de science collective dont Espinas traçait les grandes lignes en se résignant à un effacement volontaire. Il y avait quelque mérite à l'entreprendre au sein d'une atmosphère hostile qui considérait la subordination de l'homme à la société comme une atteinte à la personne morale, comme une négation de la liberté attestée par le sentiment que nous en avons et les preuves que nous fournit la métaphysique. Les spiritualistes, et les néo-kantiens qui dominaient dans l'enseignement universitaire, Tarde qui entreprenait de fonder l'étude des phénomènes sociaux sur une nouvelle monadologie ne pouvaient comprendre et admettre que, seule, notre participation de l'humanité représentée par la société où nous vivons, assure notre dignité d'homme.

Cependant Espinas réussissait à dissiper quelques préventions. Fouillée étudie dès 1880, avec la minutie dialectique et la curiosité de surface qui le caractérisent, la *science sociale*. Une dizaine d'années plus tard c'est Durkheim qui, « cherchant à étendre à la conduite le rationalisme scientifique », entreprend d'étudier objectivement les forces spirituelles qui constituent la réalité sociale. C'est encore, de 1893 à 1896 la fondation à Paris de Sociétés, de Revues où René Worms et Durkheim prennent une part active. L'apparition de postulats nouveaux, de méthodes nouvelles, de problèmes étroitement délimités et circonscrits, de résultats modestes atteste que la sociologie vient de rompre avec l'histoire et la philosophie pour entrer dans une ère de spécialité. Partout le même esprit se fait jour. La société apparaît comme un foyer de forces spirituelles et morales. Elle atteste l'existence d'un règne

nouveau, elle manifeste l'existence d'une conscience collective qui n'est pas une hypostase mais un fait d'expérience. Et l'étude des sociétés se poursuit normalement dans les voies où Espinas l'avait engagée.

La politique d'Espinas dont le caractère démocratique et national n'est pas sans analogie avec certaines idées de Michelet, — bien qu'elle demeure moins proche du peuple — est liée à la fortune du radicalisme affaibli coup sur coup par les grands mouvements ouvriers qu'il n'a peut-être pas cherché à comprendre, par la guerre mondiale en qui il n'a pas su discerner une phase nouvelle de l'histoire humaine.

La morale d'Espinas se juge à ses effets. Elle peut paraître simple ; elle peut sembler faire appel à des idées abstraites incapables de susciter une émotion au même titre que les croyances religieuses. Ce fut pourtant le morale de tous ceux qui allèrent, sans croyances, au-devant de la mort : et la guerre a prouvé qu'elle était devenue un des éléments de la conscience nationale.

L'action d'Espinas qui fut fine et mesurée s'exerça en profondeur plus qu'en surface. Certaines idées sont passées dans le domaine commun et se sont incorporées à notre vie quotidienne ; d'autres retrouvent aujourd'hui un caractère saisissant d'actualité. Ni les unes ni les autres n'ont contribué à étendre le renom d'Espinas. Souhaitant faire œuvre de science, il n'avait pas l'art de mettre en valeur ses idées, il ne se souciait guère d'en développer les conséquences logiques, il manquait de cette force d'affirmation qui suscite les disciples. Des maîtres plus jeunes paraissaient. Il appartenait à une génération sacrifiée ; il le savait, il n'a rien fait pour empêcher le silence de l'envelopper. Il a accueilli la demi-indifférence des générations nouvelles avec une certaine grandeur d'âme. C'est qu'il y avait en lui une générosité voilée, un stoïcisme latent carac-

téristiques des mœurs françaises. C'est qu'il a trouvé dans le dévouement à la science les éléments d'une éthique, le secret de l'égalité d'âme, l'optimisme intellectuel qui élève au-dessus des médiocrités et des petitesses. Ses idées sont vivantes. Une époque peut les taire où les faire taire. Elles ont pour elles le temps et les retours éternels.

X

DURKHEIM

Par Raymond LENOIR,

Agrégé de Philosophie.

Au cours des temps modernes, la pensée de l'Europe occidentale tend à maintenir, entre les réflexions faites par l'homme sur la société et la nature, un équilibre qui se prolonge en harmonie intérieure. Des individus capables de se hausser jusqu'à l'expérience collective et de dominer les acquisitions de l'humanité atteignent parfois cet équilibre et l'expriment en des systèmes métaphysiques ayant la vertu secrète d'une œuvre d'art. Mais un bouleversement se produit-il dans le cours du monde ou des sociétés, la sécurité obtenue au prix d'une lente intégration des sociétés dans la nature, d'une irradiation de l'esprit scientifique se trouve compromise. Un cataclysme, une révolution rappellent à l'homme qu'il est des vérités primordiales, des besoins vitaux qui le rapprochent de la nature. Il suffit du tremblement de terre de Lisbonne pour que l'esprit scientifique se mue en émotion cosmique. Il suffit

La leçon faite sur Durkheim ne nous étant pas parvenue, nous avons cru devoir maintenir ici, comme dans l'ensemble des conférences, sa place au fondateur de l'école sociologique.

de 89 pour que la connaissance des milieux humains devienne moins réfléchie, plus spontanée, plus instinctive. Aussi le XIXe siècle rêve-t-il une prise de possession de la nature entière. Avec impatience, il va au devant des sociétés et du monde. Il sait toute la disproportion qui est entre ce spectacle grandiose et la petitesse de nos instruments logiques, tout l'écart qu'il y a entre le fantôme de réalité dispensé par les concepts et la réalité vécue. Il fera donc appel au sentiment. Les passions, maîtresses sans être ordinatrices, entretiennent une sorte de *naturalisme*, dirions-nous, s'il ne fallait redouter de substituer un mot à un ensemble complexe de sentiments et d'idées. Ce naturalisme transforme la peinture, la musique, la littérature. Il mine plus sourdement la philosophie ; car les habitudes mentales puisent dans la vie organique une force de résistance peu commune et les efforts de réflexion originaux sont rares, qui ont assez d'intensité et de lyrisme pour renouveler la vision de l'univers. Quoi qu'il en soit, ce courant de sensibilité est à la base des tentatives faites par Ravaisson et Boutroux pour faire tenir dans la métaphysique ayant répudié toute allure de système le rythme des mouvements intimes et la conscience du monde. Il est à la base de la pensée européenne. Il imprègne le milieu spirituel où se formera Durkheim.

Quand Émile Durkheim, né le 15 avril 1858 à Épinal, entre à l'École Normale supérieure en 1879, les sciences physiques doivent à de nombreuses découvertes un prestige incontesté ; la biologie renouvelée par Claude Bernard fait reculer progressivement l'absolu devant l'expérience ; un sentiment plus vif du concret incite les esprits à chercher l'homme moins dans la philosophie, l'histoire et la critique que dans le roman. Menacée dans son existence même, la métaphysique doit abandonner tout dogmatisme, recevoir les ensei-

gnements de l'expérience et chercher dans la conscience individuelle et la réflexion les éléments d'un renouveau que l'Hégélianisme devait à l'Histoire. A l'École règne l'influence de Lachelier, d'Ollé-Laprune, de Boutroux propre à flatter les goûts imprécis d'une jeunesse ivre d'idées, pauvre d'expérience, étrangère à toute discipline scientifique. Elle suscite bien des vocations métaphysiques. Elle séduit Durkheim comme les autres ; pour ses camarades il est « le métaphysicien ». Mais, un jour, il rapporte à l'École *les Essais de critique générale* de Renouvier nouvellement réédités ; alors la spéculation philosophique cesse d'avoir pour lui le mouvement aisé et naturel d'une création artistique où tout n'est qu'harmonie. En commentant et en discutant au sein d'un petit groupe aussitôt rassemblé le Néo-Criticisme, qui ne connaît que des phénomènes et des conditions de phénomènes, qui voit dans la physique le type même de la science, qui met toute sa confiance dans une logique impérieuse, Durkheim découvre la complexité des tendances contemporaines. Il se rend compte qu'il convient peut-être de choisir entre Ravaisson et Renouvier. La rencontre de deux doctrines exerçant une même séduction en vertu de qualités différentes attire l'attention du jeune philosophe sur les rapports de la quantité et de la qualité. Cédant à des préoccupations analogues à celles que décrira Bergson lors de la soutenance de sa thèse, Durkheim songe alors à faire de l'étude de la qualité et du problème de la réductibilité de la qualité à la quantité l'objet même de sa recherche.

Et sa réflexion risquait peut-être de demeurer prisonnière d'une sorte de formalisme logique inhérent à l'éducation universitaire, n'eussent été la nature de Durkheim et les circonstances. Durkheim est tout entier tourné vers le dehors et l'action enthousiaste eût été sa véritable nature, si la vivacité d'impressions, l'intensité

de la passion morale et la souplesse intellectuelle n'avaient contribué à faire naître en lui une inquiétude qui s'apaise dans la seule méditation. Il avait treize ans en 1870 ; il appartient aux générations que la stérilité du Second Empire et la stupeur née d'une défaite brutale laissent sans traditions intellectuelles et sociales ; il s'initie à la vie intellectuelle au lendemain d'une période d'ordre moral, à un moment où la France a acquis une constitution nouvelle sans avoir acquis des mœurs nouvelles. Les générations qui détiennent les places ne manifestent qu'une médiocre clairvoyance et une grande lassitude. Tous les regards se tournent vers un virtuose méridional à demi-italien dont l'opportunisme semble ménager, sans brutalité et sans à-coup, une évolution nécessaire. Les intellectuels estiment que nous avons été battus par l'esprit scientifique ; ils identifient la science non plus à une attitude de l'homme tout entier, comme le faisait, avec tant de justesse et de bonheur, Claude Bernard, mais à des méthodes, à des opérations instrumentales qui doivent réussir infailliblement ; ils demandent à cette science quasi automatique le secret de la vie politique, les principes de gouvernement, l'ordre, la puissance. D'où, chez les jeunes, une indifférence générale pour l'œuvre de Renan, de Michelet. Pas plus que son aîné Espinas, Durkheim ne fera surgir de l'histoire de France la tradition populaire ; des variations de Renan, l'Humanisme. Il s'écarte instinctivement de celui dont la philosophie, faite pour les jours de calme, n'apprend pas à mourir. Il se refuse à demeurer « un spectateur indifférent ou résigné de la réalité ». Mais il ne lui suffit pas de discuter le dimanche avec son camarade d'école Jean Jaurès qui est déjà virtuellement socialiste ni de se passionner pour les entreprises de Gambetta et de Jules Ferry. Il entend prendre parti et faire de sa dépendance une acceptation. Il a une foi entière dans

la science qui atteste l'intelligibilité des choses et il éprouve le besoin de se convaincre que l'action, elle aussi, échappe à l'irrationnel, au caprice, que les règles sociales et morales sont l'expression de lois naturelles, l'ordre naissant de la vie même. A ce prix seulement s'acquiert la certitude qui apaisera les révoltes de la nature sensible et affermira l'équilibre intérieur. La vérité que va chercher Durkheim est une vérité dont il puisse vivre. Elle suppose la collaboration de toutes les puissances de l'être. Sans l'intelligence ordinatrice elle demeurerait enveloppée et confuse ; mais seule la sensibilité la révèle.

Il suffit en effet du contact avec le monde extérieur pour que Durkheim rejoigne, par delà l'être qui pense et qui raisonne, l'être qui agit. Il violente le mouvement naturel de la réflexion, va droit à l'acte et isole le sentiment de plénitude qui l'accompagne. Il dégage ainsi des forces spirituelles douées d'une intensité particulière, avec lesquelles nous communions, qui alimentent notre ferveur ou notre souffrance selon qu'elles mâtent l'animal ou exaltent en nous l'humanité. Par une brusque volte-face qui peut surprendre et déconcerter, tant elle est contraire au cours habituel de l'analyse psychologique, Durkheim rejoint le milieu humain.

Ici il se rencontre avec le courant naturaliste, avec Zola qui vient d'exprimer les mêmes besoins et de dévoiler la même réalité dans le *Roman expérimental*. Celui-ci reprend l'histoire des mœurs au point où Stendhal, Balzac, Flaubert l'ont laissée, dans un esprit plus pratique qu'il précise en 1877 : « Quand Lavoisier a dégagé la chimie de l'alchimie, il a commencé par analyser l'air que nous respirons. Eh bien, analysez d'abord le peuple, si vous voulez dégager la République de la royauté. » Il formule même des exigences scientifiques lorsqu'il reconnaît que « nous devons opérer sur les caractères, sur les passions, sur les faits humains et

sociaux comme le chimiste et le physicien opèrent sur les corps bruts, comme le physiologiste opère sur les corps vivants ». Il croit encore que le « déterminisme domine tout ». Mais, en fait, il va se contenter de décrire, d'analyser les conditions d'existence de la bourgeoisie et du peuple sous le Second Empire et la IIIe République. Tout en se montrant aussi respectueux des faits, de l'expérience, des besoins vitaux, Durkheim ne se contentera plus d'aborder le milieu humain directement comme le romancier naturaliste, comme Rosny aîné, Paul Adam ou Brieux. Le milieu humain est une réalité mouvante dont l'esprit ne peut jamais s'emparer complètement. Nous pouvons le sentir, nous abandonner à lui. Mais, dès que nous voulons le comprendre, en dégager les caractères généraux et les lois, dès que nous voulons faire œuvre de science en un mot, il faut procéder d'une manière médiate, car « nous ne pouvons connaître scientifiquement les causes que par les effets qu'elles produisent ». Il nous faut encore « saisir lé biais par lequel les faits sont scientifiques, c'est-à-dire découvrir en eux quelqu'élément objectif qui comporte une détermination exacte et, si c'est possible, la mesure ». A ces conditions une science sociale est possible.

Dans l'espace de cinq ans, Durkheim acquiert le moyen de fondre ses intuitions et de leur donner une information conceptuelle. Il reçoit de Fustel de Coulanges une méthode de travail. Il suit les cours de Ribot et de Wundt qui lui révèlent le renversement opéré depuis peu en psychologie. Un voyage d'études en Allemagne le rend familier avec les œuvres de Marx et de List, avec les travaux de la Völkerpsychologie, de Lazarus et de Steinthal. Ses penchants et une suggestion de Boutroux l'incitent à préparer une thèse française sur la *Division du travail social*, une thèse latine sur *Montesquieu précurseur de la Science*

sociale. Il ne les passera qu'en 1893. Mais il est, dès 1887, à 30 ans, chargé d'un cours de Science sociale à la Faculté de Bordeaux, où il a la bonne fortune de rencontrer Espinas. Dès ce moment il possède un ensemble d'idées, d'hypothèses dont il va éprouver immédiatement la valeur en les appliquant à la solution des problèmes particuliers. Insensiblement ses réflexions s'ordonnent.

Dans l'ordre des faits sociaux comme dans celui des faits biologiques, il nous arrive souvent de prendre l'effet pour la cause et il nous faut tout d'abord opérer un renversement de point de vue analogue à celui qui permettra à Lange, James et Ribot de constituer la théorie périphérique des émotions. Loin que le milieu social soit le produit artificiel des volontés individuelles, il s'impose spontanément du dehors à l'homme qui doit s'y adapter, comme il s'adapte au milieu cosmique au prix d'efforts, de sacrifices et de douleurs. Il y a donc une activité sociale, distincte de l'activité psychologique, dont jamais l'étude de la conscience individuelle ne pourra révéler la nature et l'ampleur. Entre les consciences individuelles s'engagent des actions réciproques qui déterminent des manières collectives de sentir, d'agir et de penser. Des courants naissent qui sont susceptibles de nous entraîner malgré nous, dont nous ne sentons pas l'impétuosité quand nous nous abandonnons à eux; dont la pression se révèle dès que nous tentons de leur résister. De là des croyances, des convictions et des pratiques qui sont communes aux hommes et dont le caractère de généralité ne saurait s'expliquer par la rencontre heureuse des consciences individuelles. Suivant les modes d'association des hommes, suivant les milieux physiques, elles auront des caractères différents. Plus les rapports sont positifs et durables, plus fréquents ou nombreux seront les échanges, plus intense sera la

vie sociale. Tandis que le milieu organique et le milieu physique demeurent relativement fixes, les milieux humains sont sujets aux variations : ils changent sans interruption ; ils entraînent des changements dans la nature humaine. Les révolutions qui s'y produisent entraînent des alternatives de concentration et de relâchement.

Pour faire œuvre de science, il faut atteindre l'activité sociale là où elle se fige, se cristallise, s'objective en quelque sorte. Car « la vie sociale, partout où elle existe d'une manière durable, tend inévitablement à prendre une forme définie et à s'organiser ». Et ce sont des fonctions spéciales, des systèmes de représentations et d'actions, des institutions juridiques, gouvernementales, religieuses, judiciaires, industrielles, artistiques, scientifiques, ou des règles morales qui s'offrent à nous. Il faut donc se tourner vers l'histoire et toutes les disciplines qui se sont développées dans la seconde partie du XIXe siècle. L'histoire comparée des religions, la démographie, l'économie politique, la statistique cessent d'apparaître comme des techniques sans lien commun : elles ne sont plus que des façons différentes d'aborder un même règne, le règne social. Mais il ne suffit plus de restituer aux sociétés historiques une individualité que Comte méconnaît lorsqu'il assimile les groupements humains à un être de raison, l'humanité ; il ne suffit plus de se livrer, comme Spencer, à des généralisations sur les sociétés européennes. Les données de l'ethnographie complètent ici d'une manière heureuse les données de l'histoire. Elles constituent dans les sciences sociales « une révolution analogue à la découverte des êtres monocellulaires qui a transformé l'idée qu'on se fait de la vie. Dans le primitif nous saisissons les effets fraîchement sortis des causes », sans qu'intervienne encore la réflexion savante. Et ce mouvement régressif, analogue au mou-

vement régressif de Ribot en psychologie, ne permet pas seulement de remonter des institutions à leurs éléments constitutifs ; il assimile le sociologue au naturaliste en lui présentant, dans la horde ou le clan, la cellule primitive qui va donner naissance à autant de types sociaux qu'il y aura de manières de la combiner avec elle-même et permettre ainsi la constitution de genres et d'espèces. Car une science en formation ne saurait, d'emblée, atteindre des lois. Elle doit retenir plus d'une suggestion aristotélicienne, attacher une importance primordiale à l'établissement des définitions, à la constitution de concepts épurés et considérer comme cardinale la notion d'*espèce* « en qui se trouvent réunies et l'unité qu'exige toute recherche vraiment scientifique et la diversité qui est donnée dans les faits ».

En 1895, à 38 ans, Durkheim résume sa pratique dans les *Règles de la Méthode sociologique*. Pour attirer l'attention des milieux philosophiques, il s'efforce de sortir du plan scientifique où ses leçons de Bordeaux sur la famille, sa thèse sur la *Division du travail social* l'avaient engagé. Il met à profit toutes ses réflexions. Il n'a garde d'oublier la logique de Stuart Mill et tente de donner à son expérience de savant une expression formelle. Sans doute Durkheim ici, comme Bergson dans les *Données immédiates de la conscience*, doit faire usage de ressources verbales et d'instruments forgés au sein de l'école pour prêter aux querelles universitaires une apparence de profondeur et plus propres à trahir une pensée vivante qu'à l'exprimer. De la confrontation de son attitude avec celle d'Auguste Comte, de Spencer, d'Espinas et de Tarde, seuls les aspects dialectiques passent, les aspects historiques et critiques disparaissent. Pour quiconque aborde du dehors et de ce biais l'étude de la sociologie, tout l'effort créateur de Durkheim, l'originalité de ses démarches, les modifi-

cations qu'elles supposent ou qu'elles entraînent dans la conception de la cause et même dans la conception de la science, sont masquées par un échafaudage de concepts. Cette disproportion entre la forme et le fond ne rend pas seulement difficile et parfois obscure la lecture des *Règles de la Méthode sociologique ;* elle contribue à faire naître le sentiment, malheureusement très répandu, que la sociologie doit sa génération à un mouvement dialectique sans assises profondes dans la réalité ; elle fortifie toutes les résistances qu'une œuvre aussi originale ne pouvait manquer de provoquer chez des esprits accoutumés par une éducation exclusivement métaphysique ou religieuse à ne pouvoir se déprendre de la conscience individuelle. Elle accroît l'importance attribuée par le dernier tiers du siècle dernier aux techniques, mais aussi l'illusion courante alors que la connaissance tout extérieure et formelle d'une méthode donne à n'importe qui le secret de la pratique.

Or, comme *les Règles de la Méthode sociologique* ne sont au fond que l'expression d'une pratique, elles retrouvent leur sens plein lorsqu'elles sont rapprochées des travaux antérieurs et postérieurs. Il apparaît alors qu'elles ont pour but de soustraire l'étude des sociétés à l'action des esprits qui se font une conception trop hâtive, trop formelle et trop peu humaine de la science, comme à l'action des esprits qui substituent à l'étude des faits le seul maniement des concepts. Et elles réussissent pleinement à faire de la sociologie une discipline qui n'a plus rien de commun avec la spéculation philosophique, qui aborde, à l'aide de techniques particulières, des questions définies et des groupes de faits nettement délimités. Par là elles fournissent des *hypothèses de travail* dont Durkheim devait se servir pour étudier le mariage, le veuvage, l'inceste, la société religieuse, la famille, la société morale, soit dans des cours et des articles, soit dans le *Suicide* paru

en 1897, et, en 1912, dans les *Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*. Et les mêmes hypothèses étaient transmises par lui aux élèves et aux disciples avec le concours et la collaboration de qui il fonda en 1898 et maintint jusqu'en 1912 une publication annuelle : *l'Année Sociologique*.

Ces travaux, entrepris avec les ressources d'une érudition patiente et toujours accrue, dégagent de l'étude comparative des sociétés soumises à de grandes variations historiques l'unité du social. Partout la vie du groupement a les mêmes caractères, partout elle provoque les mêmes besoins fondamentaux, les mêmes fonctions, la même communion des membres du groupe dans des sentiments et des croyances dus à la pénétration réciproque des consciences. Aussi Durkheim est-il amené à aborder des problèmes nouveaux et à dépasser les résultats particuliers propres à des problèmes particuliers. Tout l'y porte. C'est le malaise de la République cherchant son acte de foi et ses postulats pratiques, découvrant sous les formules politiques des forces sociales spirituelles étroitement unies à des forces économiques, et répudiant l'opportunisme. Ce sont un besoin naissant d'organisation, la répercussion du Marxisme, l'Internationale ouvrière, la constitution d'un parti socialiste français où l'on se souvient du mot de Zola suivant lequel « la République ne peut vivre qu'à la condition d'être le gouvernement des supériorités intellectuelles. » C'est l'affaire Dreyfus. C'est l'œuvre parallèle de Bergson et d'Hamelin qui rendent la métaphysique moins distante, plus concrète, plus familière avec les choses de la vie et l'expérience quotidienne. Ce sont les travaux des anthropologistes anglais et de Frazer qui incitent Durkheim à attacher une importance de plus en plus grande aux systèmes de représentations permettant de saisir à sa source même l'activité sociale. Il est d'abord allé vers les pratiques,

les systèmes de mouvements organisés, car les mouvements s'atteignent bien mieux que les représentations, vers les phénomènes moraux et juridiques où l'action est essentielle. Il va de plus en plus vers la vie religieuse. Il ne trouve pas seulement en elle des systèmes de représentations et d'actions. Il trouve une expression symbolique de la vie sociale qui comprend, dans une indistinction primitive, la vie juridique, la vie morale, la vie logique et la vie esthétique ; qui s'offre comme un point de vue central sur la société et la nature et met ainsi le sociologue en présence de la pensée vivante.

Alors la sociologie se mue insensiblement en philosophie, « si la spéculation philosophique consiste bien en vues d'ensemble sur des portions plus ou moins vastes du réel ». Née dans et de la philosophie, la sociologie — qui a dû éprouver tout d'abord de l'éloignement pour les vues synthétiques, et se retourner contre la philosophie en abordant des phénomènes spéciaux, en classant les faits en genres et en espèces, en décomposant les groupes en sous-groupes, de manière à ce que les problèmes aillent se spécialisant, — retrouve spontanément, au cours même des recherches, les questions philosophiques se posant dans des termes nouveaux et paraissant appeler des solutions nouvelles. Où devons-nous nous placer pour comprendre le réel ? L'état présent de la science offre simultanément plusieurs disciplines et plusieurs systèmes de concepts. Il ne nous permet plus de nous placer, comme les métaphysiciens oublieux de la *Critique de la Raison pure*, au point de vue de l'être, ou comme les métaphysiciens empiriques, au point de vue de la conscience individuelle. Mais, en vertu du pluralisme qu'il implique, il ne nous permet pas davantage de nous placer, comme le tentent certains esprits positifs, au point de vue que fournit la réflexion sur les sciences. La sociologie seule fournit

un point de vue synthétique. Durkheim en prend conscience à la manière dont Henri Poincaré ou Rabaud prennent conscience des éléments intellectuels impliqués dans la constitution de la géométrie ou la biologie, par une réflexion critique sur la science. Il ne s'abandonne pas alors, à ce moment du moins [1], à un penchant métaphysique. La sociologie n'étudie-t-elle pas le règne social qui implique les autres règnes? Ne trouve-t-elle pas dans l'ensemble des représentations religieuses, techniques, scientifiques possédées à chaque moment de l'histoire par les grands groupements d'hommes, dues à la collaboration de groupements plus ou moins spécialisés et constitutives de la civilisation, l'ensemble des réalités connues ?

Et tout d'abord l'étude des religions, où les rites et les croyances demeurent intimement associés et attestent la fusion première de la pensée et de l'action, permet de conserver, en les renouvelant, les résultats de la philosophie moderne criticiste et néo-criticiste qui considère comme centrale l'étude de la connaissance. Dès que l'on envisage l'histoire comparée des groupements et des civilisations, la connaissance et la vérité deviennent l'œuvre de milieux humains prenant simultanément conscience d'eux-mêmes et du milieu vivant et physique qui les entoure. Elles suivent l'évolution de la conscience commune. Comme la sensibilité est à la racine de la vie et qu'il y a, dès l'origine, collaboration entre l'entendement et les facultés pra-

(1) Si des préoccupations métaphysiques traversent l'œuvre de Durkheim, elles se font jour non dans la théorie de la conscience collective et des représentations collectives constituant pour le savant une simple *hypothèse de travail* et, comme telle, justiciable de la science seule, mais dans la filiation établie par *les Formes élémentaires de la Vie religieuse* entre la religion et la science. Dans une étude critique sur la *Mentalité Primitive* de L. Levy-Bruhl, publiée par la *Revue de Métaphysique et de morale* d'avril-juin 1922, nous avons esquissé les conclusions toutes différentes auxquelles semble devoir conduire l'étude des sociétés.

tiques, les croyances, les sentiments, les réactions des groupes l'emportent sur les idées claires et les opinions réfléchies. Les groupes cherchent à se connaître *du dedans*, par sentiment et donnent à cette connaissance fragmentaire, née d'une communion religieuse, une expression symbolique. Ils constituent ainsi un corps de vérités mythologiques rendant compte des rites qu'ils pratiquent et le considèrent, par extension et par analogie, valable pour l'intelligence de ce qui se passe dans le milieu cosmique. Progressivement, à mesure que les groupements sociaux se font plus étendus et plus denses, à mesure que les fonctions se différencient au sein des milieux humains et entraînent des spécialisations, la conscience commune devient de plus en plus générale et laisse de plus en plus de place aux variations individuelles. Les observations, les réflexions faites sur les techniques, les expériences apprennent à connaître les choses du *dehors* et à substituer aux explications mythologiques du monde un mode d'explication nouveau. Mais, reposant sur des représentations individuelles, elles entraînent des divergences d'opinion et compromettent ainsi l'homogénéité mentale, seule capable d'assurer la cohésion des groupes. Aussi, à une date relativement récente, il apparaît nécessaire à la société grecque de confronter les opinions humaines pour trouver des jugements sur lesquels tout le monde tombe d'accord. Les esprits ne communiant plus les uns dans les autres tendent à communier dans un même objet, ou dans un même groupe d'objets, le même pour tous et conçu de même manière. Les théories de Socrate, de Platon, d'Aristote impliquent, suivant Durkheim influencé ici par Hamelin, que l'intelligence naissante se trouve déroutée par le particulier et le concret et se complaît dans le seul universel. Elles considèrent la science comme un effort pour universaliser les représentations, permettre aux esprits de

penser les mêmes choses de la même façon et rétablir l'unité des groupements humains. Elles comprennent que « cela seul est rationnel qui est universel ». Et peu à peu, au sein de la science, un nouveau corps de représentations se constitue, impersonnelles et collectives comme les représentations mythologiques, dues à la collaboration d'esprits tournés vers les choses, soumettant leurs démarches au contrôle de disciplines qui éliminent tout élément individuel, sans cesser pourtant de mettre à profit les dispositions naturelles qui rendent plus accessible à chacun d'entre eux telle ou telle portion du réel.

Ainsi se crée un symbolisme bien fondé, s'il est permis de reprendre, pour caractériser la pensée de Durkheim, une expression leibnizienne. Ainsi aux vérités mythologiques se substituent partiellement, mais partiellement seulement, les vérités scientifiques; car les sentiments, les croyances, une connaissance par le dedans ne sauraient jamais s'éliminer complètement. Alors s'humanise en quelque sorte la vie logique à laquelle la métaphysique donne un caractère d'*a priori* difficilement explicable. Entre les trois notions d'outil, de catégorie et d'institution, une étroite parenté se révèle. Les classifications, les notions, les règles logiques ont une nature sociale et une fonction sociale. Comme telles elles imposent du dehors à l'individu une discipline mentale qui refoule la vie de sensations et d'instinct constitutive de l'être biologique, prolonge en lui les moments d'intensité où la conscience commune devient créatrice et provoque l'apparition de la conscience individuelle et de la personne.

Mais ce ne sont pas seulement les représentations collectives qui viennent s'inscrire en quelque sorte dans un substrat organique, ce sont encore toutes les pratiques, tous les mouvements organisés, tous les réflexes de la conscience commune notés dans le

droit et les mœurs et sollicitant du dehors, par des moyens qui leur sont propres, notre activité. Leur étude incite le sociologue à approfondir le sens de la vie morale et à aborder d'une manière originale les problèmes pratiques que le philosophe comprend sous le nom de morale. Celui-ci construit par voie dialectique et déductive, à partir des notions de devoir, de perfection, d'intérêt privé ou général arbitrairement choisies comme principes, une théorie abstraite des droits et des devoirs. Or qu'est-ce qui est donné au sociologue observant les milieux humains?

Ce sont des faits particuliers liés au système du monde, des manières d'agir définies et spéciales, des règles de conduite exprimant une adaptation temporaire des groupes à des conditions d'existence déterminées, ayant un caractère impersonnel, dictant du dehors son attitude à la personne. Leur observance comme leur violation entraîne de la part du groupe des réactions qui peuvent être prédéterminées dans leur modalité, qui approuvent ou qui blâment. Comme les faits moraux sont donnés dans l'histoire, ils suivent les variations et les vicissitudes des sociétés. Tout changement dans le milieu humain entraîne des conditions d'existence nouvelles auxquelles les consciences se doivent adapter, partant des attitudes nouvelles et des mœurs nouvelles. Le sociologue doit décrire ces variations. Et les philosophes traditionnels seraient peu fondés à lui objecter qu'il se contente d'enregistrer un ensemble de faits acquis, de légitimer un certain nombre de prescriptions; ils seraient peu fondés à lui reprocher de faire œuvre conservatrice. Le sociologue n'entreprend cette description que pour atteindre une loi des variations qui lui permette d'anticiper sur un nouvel ordre de choses. D'autre part l'étude de la réalité morale peut révéler au sociologue un écart entre les conditions d'existence données pour une société

déterminée et ses mœurs ; elle peut lui permettre de formuler un idéal proche qui remédie au défaut passager d'adaptation, rétablisse l'équilibre et rende sa santé au groupe social.

Aussi, dès que l'attention du sociologue se porte sur les sociétés modernes, il discerne une maladie morale dont les symptômes les plus graves sont le relâchement du sens social et du sentiment juridique, le défaut d'organisation des milieux professionnels et des fonctions économiques. Car il n'y a pas lieu de dissocier la politique et la morale. « Toute société est une société morale », et, comme l'avait bien vu le socialisme français, la question sociale n'est pas une question de salaire, mais une question morale. Pour remédier à cette maladie, Durkheim estimait insuffisantes les suggestions de Comte ou de Spencer. Une religion de l'humanité, une société esthétique sont difficilement réalisables. Mais là où la spéculation ne suffit pas, la réflexion scientifique apporte des données concrètes. Durkheim les développa. Il donnait en Sorbonne un enseignement moral cherchant à obtenir sur le plan humain ce que les religions, le Christianisme, la doctrine de Ravaisson obtiennent de la communion de l'homme et de Dieu. L'homme est double. En lui coexistent des forces biologiques qui le murent dans sa nature sensible et des forces spirituelles qui le font participer de la vie de groupements toujours plus étendus et plus compréhensifs, conservant les acquisitions de l'expérience humaine et les trésors de la civilisation. En lui l'animalité et l'humanité s'affrontent. Aussi lui faut-il tout d'abord résister à la nature sensible, réduire la part des instincts, se maîtriser. Renoncer à l'empire sur soi, renoncer à l'effort, serait renoncer à l'humanité. Chacune de nos actions nous rattache à un groupe professionnel, familial, national, scientifique dont nous sommes membres, vis-à-vis duquel nous avons des

obligations plus ou moins explicites. Chacune de nos actions affecte l'homme tel que la civilisation tend à la réaliser; elle entraîne des devoirs de justice et de charité qui se fondent dans la sympathie pour l'humain ; elle entraîne aussi des devoirs de l'homme envers soi-même qui se fondent dans le respect de l'humain Ainsi comprise, la vie morale accroît la cohésion des groupements dont elle dévoile l'existence spirituelle et impose une organisation rationnelle à l'ensemble des fonctions économiques, administratives, gouvernementales, politiques, un sens profond à l'idée vague de démocratie symbolisant les aspirations des sociétés modernes. S'il ne s'agit plus de faire passer Dieu en nous, il s'agit encore de faire passer en nous la société [1].

* * *

Durkheim était en pleine vigueur intellectuelle quand la guerre survint en 1914. Le bouleversement de milieux humains, qui rendait aux forces spirituelles contenues par les institutions et les mœurs du monde civilisé une liberté anarchique, offrait un type d'expérience unique à la sagacité du savant, confirmait avec éclat les hypothèses du sociologue. Dans la nation armée, Durkheim voulut être davantage qu'un spectateur passionné ; il souhaita l'action par l'idée, pour servir, pour faire taire un drame intérieur, pour refouler la douleur causée par la mort de son fils. Il a redigé une notice pour André Durkheim ; il n'a rien dit de son fils. Il n'a rien dit de ses élèves, il n'a rien dit de toute la jeunesse française qu'il aimait. Et il est mort, comme Victor Delbos, de la guerre et de toute sa tendresse contenue.

(1) Cf. R. Lenoir, *Emile Durkheim et la conscience moderne. Mercure de France*, 16 juin 1918.

L'œuvre interrompue en 1917 [1] demeure complexe, souple, vivante sous son allure dogmatique. Assez impersonnelle pour que des esprits très divers y puissent trouver des suggestions, une méthode, des hypothèses de travail, elle a affranchi la sociologie de la philosophie positive et permis la constitution d'une école de sociologie française qu'illustrent des travaux échappant, en vertu même de leur caractère scientifique, à la critique dialectique et verbale des philosophes. Mais, en même temps, elle a recueilli l'héritage de la philosophie positive. Car elle montre l'homme dépendant par son organisme du milieu physique et dépendant par son activité du milieu humain. Et elle fait reposer la sociologie tout entière sur ce postulat fondamental : *Ce qui, dans l'homme, est spécifiquement humain dépend de causes humaines.* Par là ses répercussions sont considérables. On les discerne malaisément : elles ont été dégagées trop imparfaitement par des disciples soucieux de faire œuvre de science, non de spéculation; elles ont été méconnues par des métaphysiciens soucieux de maintenir des traditions scolaires périmées, au prix d'incompréhensions, en dépit du mouvement des idées, en dépit de la vie. Et pourtant la jeunesse, mise en face de ses propres responsabilités, devra confondre de plus en plus la pensée avec un effort de sympathie intellectuelle toujours accru. L'œuvre de Durkheim est assez riche de vie intérieure pour ne pas la décevoir. Survenant à un moment où les apports de l'expérience font violence à nos habitudes mentales et contraignent l'intelligence humaine à des modes d'adaptation tout nouveaux, elle rejoint à

(1) *La Revue Philosophique* a publié dans son numéro de janvier-février 1920 une *Introduction à la Morale* et dans son numéro de janvier-février 1921 des leçons sur *la Famille conjugale*. *La Revue de Métaphysique et de Morale* a publié en 1918 *le Contrat Social de Rousseau* et *la Pédagogie de Rousseau*; en 1921 la *Définition du Socialisme*.

certains égards l'œuvre de Nietzsche, de Bergson, de James et de Dewey. Elle est libératrice. Elle se tourne vers l'avenir et elle recueille chemin faisant les aspirations du xxe siècle. Elle est partagée entre un naturalisme et un humanisme qui le mettrait au cœur de la pensée française. Elle hésite. Pourquoi s'en étonner? « Les anciens dieux vieillissent ou meurent et d'autres ne sont pas nés. »

XI

HAMELIN

Par Dominique PARODI,

Inspecteur général de l'Instruction Publique.

On peut sans doute contester que l'essai sur *les Éléments principaux de la Représentation* soit une des œuvres les plus représentatives de la pensée contemporaine en France ; on peut prétendre que, dès son apparition, elle exprimait une manière d'entendre la philosophie déjà dépassée, et contester l'étendue ou la profondeur de son influence. Mais, outre qu'il est difficile de mesurer la secrète et lente action d'une telle doctrine sur les esprits les plus méditatifs de ce temps, et difficile aussi de nier à l'avance les retours possibles à des vues ou à des méthodes estimées désuètes, il faut, à tout le moins, reconnaître qu'elle constitue une œuvre d'une rare puissance métaphysique, un des mouvements les moins contestables, — à l'égal sans doute de l'œuvre d'un Lachelier, d'un Boutroux ou d'un Bergson, — de la pensée française moderne. Par ce temps de timidité spéculative, et, un peu partout en Europe, de défiance à l'égard des forces de la raison, elle marque la prétention la plus franche, la plus ingénue si l'on veut, et la plus hardie

à édifier un système. Malheureusement, c'est une doctrine difficile, abstruse, qui pèche peut-être par excès de condensation et de sobriété, et qui ne souffre guère d'être résumée. Comment espérer, en quelques pages, en définir l'esprit, les principes et la méthode ? Nous voudrions, à tout le moins, essayer de justifier la légitimité de la tentative singulière qu'elle constitue.

I

Soutenue par une large et profonde érudition philosophique, et solidaire dès lors de tout le mouvement des idées modernes, la pensée de Hamelin a pourtant ses origines historiques prochaines assez près de nous, et elles sont peu discutables. Lui-même s'est toujours donné comme un disciple de Ch. Renouvier ; il n'a jamais cessé de faire partie du petit groupe de l'*Année philosophique* qui, sous la direction de Ed. Pillon, prétendait conserver, dans ses thèses essentielles, la doctrine néo-criticiste. Dans presque tous les grands problèmes de la philosophie, l'influence de Renouvier sur Hamelin est reconnaissable ; c'est presque toujours dans la pensée du premier que celle du second prend son point de départ ; bien mieux, dans presque aucun de ces problèmes essentiels Hamelin ne repousse formellement les solutions de son maître ; il ne rejette aucune des thèses du Renouviérisme, non pas même l'eschatologie, le singulier roman métaphysique par lequel se terminait, au delà de toute démonstration et de toute science, la philosophie du maître, et dont on retrouve, non sans étonnement, les affirmations fondamentales dans les dernières pages de l'*Essai*. Peut-être faudrait-il excepter seulement de cette concordance d'ensemble si remarquable la thèse de la liberté de la croyance : si grande que soit la

place accordée par Hamelin à la liberté, et bien qu'il définisse par elle la conscience elle-même, il ne paraît pas qu'il en fasse dépendre la vérité même et la raison universelle. Sa philosophie est un rationalisme franc et sans réserve, purifié de cet élément de fidéisme si important dans le néo-criticisme.

C'est qu'il y a peut-être, dans une doctrine, quelque chose de plus essentiel que les thèses mêmes auxquelles elle aboutit, que les solutions positives qu'elle apporte aux problèmes éternels : et c'en est la méthode, sans doute, et, plus profondément, l'esprit même, l'inspiration première et originale. Or, si l'on se place à ce point de vue plus intime, Hamelin nous apparaîtra-t-il toujours aussi près de Renouvier ? — Ici encore, des analogies sautent aux yeux. Comme la philosophie néo-criticiste, la philosophie de Hamelin est une philosophie de l'entendement ; elle prétend ne s'édifier qu'à l'aide de concepts nets, précis, clairement définis, et repousse toute espèce d'intuition plus ou moins mystérieuse ou toute raison transcendante qui prétendait s'affranchir des exigences du principe de contradiction ou des lois de la représentation commune. Ce sont les « éléments de la représentation » qu'on prétend dégager ; et en ce sens encore, si l'on veut, — au sens logique autant qu'au sens mathématique et métaphysique, — sa doctrine est une philosophie du fini. Comme le maître, en outre, s'intitulait phénoméniste, le disciple se proclame idéaliste. Comme celle de Renouvier encore, sa philosophie est une philosophie de la liberté, nous verrons toutefois qu'ici la différence apparaît dans la similitude même, si la liberté du vouloir, en tant que faculté d'option entre l'affirmation et la négation et que principe de la croyance est au cœur même du pur néo-criticisme : au lieu que, faire sa place à la liberté, mais en la délimitant exactement, est une des préoccupations principales du rationalisme

hamelinien. — Enfin, il ne faut pas oublier que, si le système d'Hamelin est avant tout un système des catégories, c'est la philosophie de Renouvier lui-même qui déjà attirait l'attention sur ce problème central ; mais, après cela, que les catégories n'étaient pour Renouvier que des faits généraux rencontrés dans la description de l'expérience, qu'elles n'enveloppaient chez lui aucune nécessité intrinsèque, et qu'elles ne faisaient éclater nulle part, prétendait-on, les cadres d'un phénoménisme affiché dès le début et maintenu en somme, au moins dans la lettre, jusqu'aux dernières œuvres du penseur ; au lieu que la conception hamelinienne de la catégorie oriente la doctrine entière en un sens tout différent.

Car il faut bien reconnaître maintenant qu'en fin de compte les deux philosophies finissent par se présenter comme tout opposées d'inspiration, et, si l'on peut dire, par rendre des sons tout différents. Phénoméniste, le néo-criticisme reste une doctrine tout analytique de méthode, une doctrine de discontinuité pure, et en somme de pure description des aspects de l'être et de classification ; elle recule devant toute démonstration, toute déduction proprement dite ; elle aboutit à une conception de l'univers dont tout élément de nécessité rationnelle semble éliminé ; elle nous met sans cesse en présence d'alternatives et d'options entre thèse et antithèse, et il appartient chaque fois à la seule liberté de choisir entre l'une et l'autre. Le néo-criticisme fut une école, il n'est pas proprement un système ; il décide bien de se prononcer en toute difficulté pour le principe de contradiction, mais il reste pourtant tout autre chose qu'un vrai et plein rationalisme ; il exclut bien l'illusion de la chose en soi, mais sans éprouver le besoin d'aller au delà du simple phénomène, pour s'élever jusqu'à l'idéalisme véritable. — Or, c'est par les traits proprement

opposés qu'il faut caractériser la pensée de Hamelin. L'exigence systématique est celle sans doute qu'il sentit le plus fortement, et qui définit le mieux son effort, elle le mena par une marche logique inéluctable et au rationalisme et à l'idéalisme. — On peut en induire peut-être qu'une autre influence, en même temps que celle de Renouvier, s'exerça sur la formation de la doctrine.

Il nous semble que c'est celle de Jules Lachelier. Moins saisissable dans des thèses ou des solutions particulières, elle nous paraît diffuse et omniprésente dans l'œuvre entière ; elle collabore peut-être à son orientation la plus profonde. Bien qu'il se rattache à coup sûr à tout le mouvement de la grande pensée métaphysique en France au XIXe siècle, qui va de Maine de Biran et de Ravaisson à Boutroux et à M. Bergson, Jules Lachelier s'y distingue par des traits qui sont bien à lui : à peu près seul dans le groupe, il fut moins spiritualiste qu'idéaliste ; plus que tous les autres il reste intellectualiste essentiellement. C'est par là sans doute qu'il aida Hamelin à se déprendre de ce qu'il y avait malgré tout d'un peu étroit et de métaphysiquement timide dans le néo-criticisme ; c'est sans doute à ce foyer de haute métaphysique que s'enflammèrent son ambition et sa hardiesse constructives.

Et avant tout, chez Lachelier se découvre un mode de penser tout différent de celui de Renouvier : au lieu de la simple analyse des données de l'expérience, c'est ici une méthode de réflexion *a priori* qui, mettant d'emblée le sujet en présence de sa propre activité pensante, lui montre tous les problèmes comme intérieurs à la pensée même ; il n'est même pas vrai de dire qu'on aboutisse ici à l'idéalisme, mais plutôt on s'y trouve placé de prime abord, comme dans le milieu naturel et en quelque sorte le seul respirable à la phi-

losophie véritable. — Mais, dès lors, ce n'est plus le simple phénomène de la pensée au cours de la vie historiquement limitée d'un être individuel que l'on découvre, mais la pensée, sans qualification ni restriction, la pensée impersonnelle, et donc la vérité même. « Ce qui n'était d'abord pour nous que notre pensée nous est apparu comme la vérité en soi, comme l'être idéal qui contient ou pose *a priori* les conditions de toute existence. Nous avons été aussi conduits à esquisser quelques traits d'une science qui, si elle parvenait à se constituer, serait à la fois celle de la pensée et celle de toutes choses. » Placée à ce point de vue, l'œuvre de la philosophie n'est rien de moins que de reconstituer les conditions de l'existence à la fois et de la pensée, c'est-à-dire de s'essayer à déduire ou à construire ces conditions, qui sont les lois nécessaires de l'intelligibilité ; en d'autres termes, de tenter un système des catégories. De cette entreprise périlleuse Lachelier avait présenté une courte esquisse : ce fut la tâche philosophique que Hamelin se proposa.

II

Les présuppositions du système, ce sont celles-mêmes que Lachelier venait de définir, celles-mêmes, retrouvées à travers lui, de l'idéalisme postkantien : car il semble bien qu'Hamelin ait rencontré et retrouvé Hegel à travers les penseurs français qui avaient plus ou moins subi son influence, plutôt qu'il ne s'en est inspiré à la source même.

Rien n'existe ni n'est concevable hors de la pensée : l'idée même d'une chose qui ne serait que chose, posée ou conçue sans rapport aucun à une pensée, est contradictoire ; la faculté de penser, c'est la faculté même de poser des existences. Le subjectivisme entier ne se

distingue plus de son contraire, le plein objectivisme ; ou plutôt les deux termes perdent tout sens précis dans l'idéalisme intégral, qui les réconcilie. — Ce qu'il s'agit dès lors de comprendre, c'est-à-dire de déduire, ce sont les conditions communes de la pensée et de l'existence, ce que tout acte de pensée, toute existence posée, toute représentation implique ; et, puisqu'il n'y a rien d'autre que la représentation et ses éléments, — entendez ses lois immanentes, — il est clair qu'en droit tout est intelligible et dans les produits de la pensée et dans la pensée elle-même, c'est-à-dire dans les lois de son exercice. Voilà donc comment le problème philosophique se détermine pour Hamelin : l'idéalisme intégral étant la seule position qui ne se détruise pas elle-même, l'activité de la pensée étant une et seule en présence d'elle-même pour soutenir l'univers de l'existence, elle ne peut y rien rencontrer qui lui soit opaque et inassimilable par nature, puisqu'il faudrait que cet élément ne vînt pas d'elle-même, elle doit donc constituer un système pleinement intelligible, du moins en droit et par essence. Comment peut donc se constituer le système de la pensée, qui est en même temps le système du monde ?

« La connaissance ne nous apparaîtra plus comme une introduction dans le sujet d'éléments étrangers à lui, mais comme un passage à l'acte de ses puissances. Il semble qu'en rejetant l'empirisme, nous admettons du même coup que les choses forment un système. Invoquer une unité transcendantale de la conscience ou une unité du monde, ce serait s'engager implicitement à faire voir dans chacun des genres premiers une fonction déterminée de la pensée ou de l'univers[1]. »

La philosophie ainsi conçue semble se heurter à une difficulté insurmontable : si la pensée reste seule en

(1) *Eléments principaux de la Représentation*, p. 7, 8.

présence d'elle-même et doit tout tirer de soi, ne va-t-elle pas se trouver condamnée à une éternelle stérilité ? En vertu de la loi même d'identité, construire le monde, que sera-ce, sinon le déduire analytiquement ou syllogistiquement, c'est-à-dire s'enfermer dans de vaines tautologies et dans l'éléatisme ? Tel est donc le problème : trouver, entre les éléments du donné, entre les conditions de la pensée, un principe d'union et pourtant de distinction et d'originalité ; un principe qui à la fois soit source d'intelligibilité, c'est-à-dire de liaison nécessaire, et de fécondité ou de production indéfiniment nouvelle.

Ce principe, Hamelin le trouve, après Hegel, dans la corrélation. Pour lui, la corrélation est le fait premier de la connaissance ou la loi suprême de l'être ; elle en est le caractère « immédiat ». Le monde est une hiérarchie de rapports : toute notion appelle et définit par là même la notion opposée ; l'être même ne se conçoit qu'en opposition au non-être, et par là il apparaît que le rapport est une notion plus fondamentale et primitive que l'être même. — Mais il est clair que si nous allions d'une thèse positive à une antithèse qui n'en serait que la négation, nous ne ferions aucun progrès, puisque nous supprimerions dans cette démarche même ce que nous venions de poser. Il y a progrès si, « par l'acte d'opposer les deux contraires, on élabore un contenu. » Les termes opposés tendent à se réconcilier en une synthèse. La relation est, non pas même un couple, mais plutôt une trinité de notions corrélatives. Il s'agit donc, en somme, de constituer les choses avec des rapports.

Comment concevoir pourtant le passage de l'une à l'autre de ces notions corrélatives ? Comme le passage de l'incomplet au plus complet, de l'indéterminé au plus déterminé, de l'abstrait au concret : « A bien examiner le simple, on y trouverait le complexe sous

l'aspect d'un vide à combler. » « Notre principe d'explication, au lieu d'être la suffisance, a été constamment l'insuffisance des éléments inférieurs [1]. » Ainsi, de rapport en rapport, de synthèse en synthèse, la représentation s'élabore jusqu'au terme dernier où elle achève de se déterminer, où elle rejoint le concret, où elle se présente comme le concret même. Car cette doctrine, si abstruse d'aspect, « poursuit partout le concret ». Partie de la notion la plus générale et la plus vide, celle du rapport, sans plus, elle ne s'arrêtera que lorsque, devenue la conscience avec ses divers modes, elle aura conquis l'actualité pleine [2].

Il ne saurait être question de reconstituer ici même les moments essentiels de cette déduction des catégories, c'est-à-dire de cette construction de synthèses de plus en plus riches et déterminées. Elle se poursuit toujours selon le même rythme de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse, se flattant de relier ainsi l'une à l'autre les notions diverses par un lien de nécessité et d'intelligibilité, et pourtant de leur laisser à chacune leur caractère propre et leur originalité spécifique : car il s'agit bien d'une construction de la réalité des genres les plus simples aux plus complexes, et nullement d'une réduction de ceux-ci à ceux-là : « Pouvoir accepter les notions telles qu'elles sont dans leur vérité, c'est là un des résultats principaux que nous avons toujours attendus de notre méthode. » Remarquons en outre que la même méthode doit pouvoir s'appliquer, selon Hamelin, aux différents étages de la connaissance et de l'existence, à la fois en extension si l'on peut dire, et en profondeur ; c'est-à-dire qu'elle doit nous fournir, d'une part, les catégories fondamentales, nombre, temps, espace, et d'autre part, à l'intérieur

(1) *Ibid.*, p. 451.
(2) *Ibid.*, p. 444.

de chaque catégorie, ses variétés ou ses formes diverses : par exemples les différents nombres et leurs propriétés, ou les diverses déterminations de l'espace que connaît le géomètre, voire les divers types de qualités sensibles et les diverses espèces de chaque qualité : Si bien que l'œuvre de synthèse philosophique se présente comme indéfiniment prolongeable, en droit au moins, et que tout ce que les diverses sciences positives, jusque dans leur détail, connaissent comme objets de description ou de classification, d'expérience ou d'explication partielle, doivent en principe, pouvoir être repensés par le philosophe et ordonnés à nouveau en un réseau de notions d'abord opposées, puis réconciliées entre elles, de manière à constituer un seul et universel système, où tout se tient et s'appelle et se complète intelligemment. L'objet de la philosophie est ainsi, en droit, d'éliminer du savoir tout ce qui s'y présente d'abord comme fait pur ou comme donnée expérimentale (sous une réserve que nous indiquerons tout à l'heure), et de montrer qu'en un sens tout y est à priori, c'est-à-dire intelligible par essence et intégralement assimilable à la raison. L'expérience n'est jamais que le substitut provisoire et le pressentiment de la synthèse rationnelle.

Ainsi la *relation*, synthèse des deux notions antithétiques d'être et de non-être, notion de ce qui n'est qu'en rapport avec autre chose, suscite elle-même, à la prendre comme thèse, une antithèse nouvelle : celle de ce qui est, de quelque façon, l'un sans l'autre, et c'est le *nombre*. Mais une synthèse les réconciliera, la notion de ce qui est à la fois répulsion réciproque et impossibilité d'isoler et de disjoindre : c'est le *temps*. A partir de cette synthèse prise à son tour comme thèse, une nouvelle antithèse se détermine : la notion d'une quantité dont les parties ne s'excluent qu'en certain sens, et en un autre se présentent comme données en

même temps, réversibles et multiples, — et c'est l'*espace*. — Temps et espace s'unissent naturellement dans la notion synthétique du *mouvement*. — Mais le mouvement comporte lui aussi son antithèse : la notion de ce qui est non pas exclusif de la composition ou du déplacement, mais indifférent à la composition : c'est la *qualité*. — D'où une synthèse nouvelle, en quelque sorte le mouvement de la qualité même : l'*altération*. — A l'altération à son tour s'opposera un processus de changement tel que l'essence en est de conserver l'état qualitatif qui sert de point de départ, et l'on pourra l'appeler la *spécification*. De là une synthèse nouvelle : la notion d'une nécessité de concilier l'altération et la spécification même, la nécessité pour chaque être d'être, par le fait de ce qui lui est extérieur, autre que s'il était seul : la *causalité*. — La causalité posée comme thèse appellera comme antithèse la notion de ce qui a, non pas hors de lui, mais en lui-même, dans la convenance intime de ses caractères, des raisons d'exister ou de durer : nous obtenons ainsi la *finalité*. — Mais par là une synthèse dernière et suprême se détermine : c'est la notion d'un tout dont l'idée détermine suffisamment les idées de ses parties pour les faire être et durer ; or, « manifester son indépendance et sa suffisance par un caractère interne, c'est se faire ou posséder la liberté ; » c'est donc la notion d'un tout qui serait par soi, libre, autonome ; qui, par suite, serait apte à choisir entre des possibles pour se maintenir ou se développer ; qui serait donc conscient. En d'autres termes, nous avons ici la notion de *système agissant*, qui est par soi en quelque mesure, et donc nécessairement pour soi : « Ce qui explique la conscience, c'est le besoin de choisir. » La conscience est ainsi l'aboutissement et la clef de voûte du système entier ; et la conscience apparaît comme inséparable de la liberté et comme sa condition nécessaire ; tandis

qu'inversement la liberté y prend place, à son ordre et à son rang, comme élément nécessaire, mais subordonné, d'un système qui reste dans son ensemble rationnel essentiellement et gouverné par la nécessité intime de l'intelligibilité même.

La conscience, le présentant comme un tout achevé, n'a plus besoin de s'appuyer sur une notion ultérieure comme toutes les précédentes, qui n'étaient que des abstraits. Le système des catégories, la reconstruction de la représentation, est achevé.

Si, parvenu à ce point, on se retourne en arrière, les caractères de cette philosophie se dégagent en pleine lumière. Et d'abord, nous voyons comment elle prétend rester un idéalisme intégral, par la suppression de toute donnée pure, étrangère par nature à la représentation ; elle repousse avant tout « cette proposition monstrueuse que la représentation soit une peinture d'un dehors dans un dedans ; » elle ne veut pas se poser le problème absurde de savoir « comment une image introduite dans un récepteur, quel qu'il soit, chambre noire, cerveau, âme, deviendrait un objet pour un sujet, au lieu de rester une chose dans une autre chose ». La conclusion s'impose alors : « Il n'y a point, selon nous, d'inconnaissable absolu, point de mystère au fond des choses [1]. » La conscience étant l'acte, inhérent à toute pensée, de poser un objet pour un sujet, il s'ensuit encore que l'inconscience absolue y est inadmissible.

Mais, d'autre part, on ne saurait y soutenir pourtant ce paradoxe désespéré que la connaissance se développe en fait par construction intelligible pure ou par synthèse rationnelle : il y a du fortuit, de l'historique, de l'expérimental. Il est bien clair qu'en reconstruisant la représentation nous n'en avons pas considéré

(1) *Ibid.*, p. 420.

la construction progressive comme une évolution dans le temps. « Il y a un ordre chronologique ou psychologique selon lequel apparaissent dans les consciences les phénomènes représentatifs, distinct de l'ordre rationnel immanent aux notions mêmes, et qu'il appartient à la philosophie de retrouver. D'où il suit que c'est seulement à titre provisoire qu'il peut être question de distinguer des définitions empiriques et des définitions *a priori :* une science assez avancée les engendrerait par un mouvement pleinement conscient de la raison. » Quelle est dès lors l'origine intelligible de cette apparence au moins d'inintelligibilité, de ce bouleversement de l'ordre de génération idéale des notions ? C'est sans doute la liberté, cet élément de contingence enveloppé dans le système agissant comme tel, dans la conscience, par qui seule pourtant le système de la représentation devient concret et complet. Il y a dès lors dans la pensée, entre certaines limites, des faits purs, du pur empirique : et tel est l'acte libre pour l'agent même qui l'accomplit, à plus forte raison encore, « pour une conscience, l'acte libre qui s'est accompli dans une autre [1] ».

Enfin, un tel système reste bien jusqu'au bout une philosophie de l'entendement, puisque tous les éléments, le temps même et l'espace ou le mouvement, et jusqu'aux qualités sensibles, y gardent un caractère conceptuel ; c'est-à-dire que, dans ou sous l'intuition à première vue inanalysable qui semble nous les révéler, un effort de réflexion assez profonde pourrait découvrir les caractères de l'intelligibilité et des relations susceptibles d'être enchaînées rationnellement ou construites. « C'est seulement en faisant voir que la qualité est de la pensée que nous en prouverons la

(1) *Ibid.*, p. 403.

réalité... ce qui est occulte, c'est-à-dire inintelligible, ne pouvant posséder, en ce sens, la réalité. » Ce n'est, d'ailleurs, que par ce qu'elles ont d'abstrait, d'insuffisamment déterminé, d'incomplet, que les notions peuvent sans contradiction envelopper le caractère de l'indéfinité. Et il n'en va pas autrement de l'individualité même. Hamelin soutient la thèse de « l'individuation par la forme » : toute notion abstraite ou générale est pour lui une notion inachevée, plus ou moins indéterminée, et qui aspire à la complétude et au concret par la spécification croissante de ses caractères : « le singulier, l'individuel, ne sont peut-être que des concepts entièrement déterminés et privés par là de toute généralité. » Le genre est quelque chose, non de stéréotypé et d'arrêté, mais au contraire d'indéterminé. « Le genre à différences multiples se révèle comme portant une pluralité de lacunes, points d'attache des diverses différences qu'il demande [1]. »

III

La hardiesse d'une telle œuvre ne peut qu'imposer le respect même à ceux qui seraient le moins disposés à se laisser séduire par elle ; et nous n'avons pu donner aucune idée de la richesse et de la profondeur des analyses ou des vues de détail, qui inspirent l'admiration autant que la sincérité et la vigueur de l'effort d'ensemble. Pourtant, comment ne pas se demander s'il y a là autre chose qu'une architecture en l'air, qu'un ajustement artificiel et tout verbal de notions ? La valeur de la méthode, la solidité du système ébauché rencontre bien des sceptiques autour de nous, elles heurtent autant la défiance critique des uns que l'anti-

(1) *Ibid.*, p. 182.

intellectualisme ou l'intuitionnisme des autres. Elles ont été tout récemment l'objet d'une discussion aussi sévèrement impitoyable que pénétrante, aiguë, pressante. On ne saurait parler aujourd'hui de la philosophie d'Hamelin sans examiner ce qu'il en reste debout après l'étude de M. Brunschvicg sur *l'Orientation du rationalisme.* — Essayons donc de dégager et de classer les principales critiques que M. Brunschvicg oppose à notre auteur.

Et d'abord, ce ne peut bien être qu'une construction tout arbitraire et factice qu'une synthèse qui ne repose sur aucune analyse préalable : la philosophie au contraire ne saurait être autre chose qu'une analyse réflexive de la science. A ne prendre l'objection qu'en son sens littéral et sans rechercher en quelle mesure elle révèle déjà les conceptions propres de M. Brunschvicg, il faut avouer que la logique comme la psychologie ne sauraient admettre une synthèse comme légitime et solide si elle n'est la contre-partie d'une analyse. Mais n'est-il pas évident après cela que cette inévitable analyse, sous-entendue chez Hamelin comme elle l'est chez Spinoza par exemple, est immanente et préalable à l'œuvre entière et présupposée par elle ? Seulement, ce qui est premier dans l'ordre de l'être est le dernier dans l'ordre de la connaissance, et c'est l'ordre de l'être que Hamelin, lorsqu'il commence à écrire croit être parvenu à reconstituer : faut-il lui faire un grief d'avoir fait disparaître les échafaudages sans lesquels il ne serait jamais parvenu à dresser l'édifice ? ou faut-il, pour autant, en méconnaître les travaux d'approche ? « Le plus simple sort du plus complexe par une série d'analyses, le plus complexe se superpose nécessairement au plus simple par une série de synthèses[1] », c'est lui-même qui le déclare.

(1) *Ibid.*, p. 19.

Mais l'objection revient sous une forme plus pressante encore et trouve sa formule la plus redoutable : la philosophie de Hamelin serait une philosophie du concept, c'est-à-dire de notions figées et immobiles, et M. Brunschvicg l'oppose à la véritable manière de penser, la seule progressive et féconde, qu'il appelle la philosophie du jugement. Or, la critique nous paraît méconnaître ici les intentions les plus essentielles de notre auteur. Sans doute, c'est un système de catégories qu'il a prétendu édifier, et il a fait usage dans son titre de ce mot peut-être malheureux d' « *Éléments* de la représentation », qui éveille une idée plutôt statique en effet que dynamique. Mais pourtant, chez Kant déjà, les catégories sont moins des *éléments* du savoir que ses lois constitutives ; ce sont les formes ou les fonctions de l'unité synthétique de l'aperception et du jugement brunschvicgien lui-même. N'en sera-t-il pas spécialement ainsi dans une doctrine qui part de la relation et s'y appuie tout entière : comment la relation serait-elle autre qu'une fonction relatante, que la forme suprême de l'activité synthétique? et si elle aspire de loin à s'achever dans la conscience, que peut-elle être sinon la plus générale, et la plus pauvre aussi, des lois de l'activité connaissante ? Il est clair qu'on en devra dire autant de tous les termes de la construction hamelinienne. Aussi bien, et nous le rappelions tout à l'heure, pour Hamelin tout concept général est par là même incomplet, c'est-à-dire qu'il est une sorte d'exigence de détermination ultérieure, il est dynamique essentiellement. — Aussi bien, l'opposition du concept au jugement ne saurait être normalement aussi nette et absolue que la présente M. Brunschvicg : c'est le résultat du jugement qui se cristallise en concept, lequel n'est donc ainsi que l'étiquette commune à une série de jugements, ou, comme le montre M. Goblot, le sujet possible d'une pluralité de

jugements. N'est-ce pas oublier ce qu'il y a de spécifique dans l'œuvre de Hamelin, qui est de découvrir entre les choses une liaison par synthèse, que de ne pas y reconnaître une philosophie du jugement à sa façon, et de la représenter comme une tentative de classification universelle ? — Sans doute, loi plutôt que concept, la catégorie hamelinienne est pourtant générale, en ce sens que les degrés inférieurs de la synthèse sont impliqués dans les supérieurs, enveloppés et en un sens contenus par eux : mais non pas à l'état d'éléments statiques et constituants ; plutôt comme points de départ et d'appui, nécessaires aux synthèses nouvelles. L'œuvre reste, dans son esprit, essentiellement constructive et progressive.

Mais M. Brunschvicg reprend son objection fondamentale sous une autre forme encore : Hamelin se donne l'air de déduire ou de construire *a priori* ce qui lui est suggéré à chaque pas par l'expérience seule ; il prétend s'élever au-dessus de tout empirisme, au-dessus de la science positive, et c'est celle-ci pourtant qui fournit à sa philosophie, comme à toute autre, la matière dont elle est faite. — Or, il semble bien qu'il y ait ici une équivoque : qu'en fait Hamelin soit guidé par l'expérience et lui emprunte ses données, c'est trop clair, et il l'avoue à chaque page. Mais, en droit, si sa tentative aboutissait, il aurait pourtant bien en vérité éliminé l'expérience, en tant que constatation pure et que donnée brute, si, en parvenant à la déduire, à la démontrer, à la reconstruire, il l'avait convertie en rationalité et rendue *a priori ;* le rôle de l'expérience ne serait plus alors que psychologique ou historique, il ne concernerait que l'histoire de la connaissance humaine, et non son contenu et sa nature même. N'est-ce pas là, d'ailleurs, le processus même des mathématiques? Et l'aire de la cycloïde, mesurée empiriquement par Galilée, démontrée plus tard seulement par

Pascal, ne dérive-t-elle pas pourtant *a priori* de la nature même de la figure, quelles que soient les circonstances accidentelles de sa découverte ? — Aussi bien, Hamelin s'en est maintes fois expliqué et les textes abondent sur ce point : « Il va de soi qu'une pensée *a priori* n'est nullement une pensée innée. Être *a priori*, c'est être en vertu d'un déterminisme ou par une raison... Qu'une notion ait une histoire, qu'elle se dégage aussi tardivement qu'elle voudra, cela ne porte aucune atteinte à son *a priorité*... La théorie de la connaissance est une chose, la psychologie en est une autre [1]. » « L'expérience est le substitut indispensable du savoir *a priori* encore inaccessible [2]. » Et il prétendait même qu'aucune doctrine plus que la sienne, sous réserve « de la présenter comme presque entièrement provisoire », ne doit « accorder à la recherche expérimentale un rôle plus étendu et plus indispensable [3] ». — Toute la question, dès lors, est une question de succès ou d'échec : si, comme le pensent M. Brunschvicg, et tant d'autres avec lui, la philosophie ne saurait jamais aller au delà de la science positive et réduire l'élément expérimental dans ce qu'il a de proprement irrationnel, c'est la portée même de la raison humaine qui se trouve limité par là : mais l'ambition d'Hamelin n'en reste pas moins inséparable de l'aspiration et la pleine intelligibilité. « Imaginer par anticipation les sciences achevées, complétées par une science de la connaissance, et toutes les propositions de ce savoir universel reliées entre elles par des liens intelligibles [4] » telle est bien pour lui, en effet, la philosophie.

Mais par cela seul, insiste-t-on, la tentative est con-

(1) *Ibid.*, p. 371.
(2) *Ibid.*, p. 431.
(3) *Ibid.*, p. 476.
(4) *Ibid.*, p. 475.

damnée : voulant aboutir à un système, elle suppose tous les problèmes résolus, un univers clos : elle ne reste que trop fidèle par là au finitisme renouviériste ; « d'un tel idéalisme il faudra dire ou qu'il est pleinement achevé, ou qu'il n'a pas même commencé d'exister ». — Hamelin aurait répondu sans doute que rien n'est moins clos que son système, puisque c'est tout l'univers de la science qu'il lui appartient de s'assimiler en le reliant intelligiblement en toutes ses parties. A vrai dire, il peut paraître clos du côté des principes, *a parte ante :* de même que l'arithmétique entière se construit à partir du nombre entier, et la série des nombres entiers, à partir de l'unité, de même il a cru qu'il n'était pas absurde, et qu'il était au moins désirable dans l'intérêt de l'intelligence, qu'on pût partir en philosophie d'une notion, ou mieux d'un jugement simple, d'une évidence première et suprême. Le peut-on ? C'est le succès même de l'entreprise qui est en cause, et on n'est pas autorisé à la rejeter par la question préalable. En tout cas, le système n'est pas clos du côté de ses conséquences, susceptibles de progrès indéfinis. Il ne l'est peut-être pas tout à fait non plus du côté des principes, au moins en un certain sens et si l'on peut dire en profondeur : justement parce que la synthèse, immanente à la connaissance empirique, ne peut être dégagée en pleine conscience réfléchie que progressivement, péniblement, et d'une manière d'abord tout incomplète et fragmentaire.

Car la grande hardiesse d'Hamelin se double d'une égale modestie. Il le déclare dès ses premières pages : « Autre chose est de penser que la science peut se faire, et de chercher par quelle méthode, autre chose est de voir dans les constructions qu'on essaye... et dans cette méthode même, plus qu'une ébauche lointaine du procédé vrai [1]. » Lorsqu'il s'attaque à la déduc-

(1) *Ibid.*, p. 9.

tion des qualités sensibles, ce n'est, s'empresse-t-il d'ajouter, que « pour indiquer des conjectures conformes à notre méthode, et propres à en faire entrevoir hypothétiquement l'application [1] ». « Immense et redoutable programme, qu'on ne prétend pas avoir rempli tout entier, dont on ne prétend même pas avoir distingué ni défini toutes les données, tous les termes. » Et dans une lettre, il avouait n'être pas en état « de résoudre les difficultés inhérentes à cette manière de voir... Hélas ! il y en a là, et tant d'autres » !

Ce qui subsiste pourtant, c'est que, pour Hamelin, si diverses et complexes que soient les démarches de la pensée, elles doivent rester fidèles à certaines lois, et par exemple à la loi même de la relation ou de la construction ternaire, par thèse, antithèse et synthèse. Or n'est-ce pas là limiter la liberté de l'esprit ? Car c'est pour sa liberté entière et sa fécondité sans bornes que M. Brunschvicg prétend combattre, lorsqu'il identifie la pensée philosophique à l'effort de la sience positive pour interpréter l'expérience. — Or, ici encore il faudrait s'entendre. Liberté est-elle donc caprice? hypothèse qui reste telle ? invention imprévisible, au sens romantique du terme ? Ou n'est-elle pas au contraire plein acquiescement à la parfaite évidence, et autonomie d'une raison qui voit clair ? La liberté de l'esprit, chez M. Brunschvicg, n'est que la conscience que le sujet prend de son activité dans toutes les démarches scientifiques, coordonnant, transformant, unifiant les données empiriques brutes. Soit : mais cette liberté est limitée à chaque pas, contrainte, arrêtée par l'expérience qui lui résiste, qui dément ses constructions trop simples et imparfaites. La spontanéité spirituelle est bien évidente dans l'œuvre de science, nul ne le conteste ; mais faut-il la définir par

(1) *Ibid.*, p. 146.

tout cela même qui la gêne et l'entrave plus ou moins, et, pour tout dire, par son incapacité même à remplir pleinement son programme, à atteindre son idéal d'unité et d'évidence? La liberté de l'esprit semble liée ici à la variété, à l'hétérogénéité, à l'imprévisibilité de ses procédés techniques, des axiomes, principes ou hypothèses qu'elle emploie : mais n'est-ce pas encore là le signe de son incapacité à les réduire à l'unité, à les coordonner entre eux? N'est-ce pas impuissance à se comprendre et à se posséder pleinement elle-même? C'est qu'au fond, M. Brunschvicg conçoit l'activité de l'esprit comme une lutte, un duel avec quelque chose d'autre que l'esprit, dont les « chocs » l'infléchissent à chaque instant en des directions nouvelles et suscitent son inépuisable ingéniosité. Sa conception reste au fond radicalement dualiste, en face de la pleine confiance idéaliste d'Hamelin. — Pour que l'œuvre de l'esprit soit libre, il ne faut pas que le donné soit par lui-même et en son essence intime, intelligible déjà : voilà ce que semble dire M. Brunschvicg; il est vrai que, par ailleurs, il paraît côtoyer parfois le solipsisme, et que le passé par exemple, ne semble avoir d'existence pour lui que selon qu'il est reconstruit par le sujet. Mais pourtant, si le sujet qui pense, en nous ou en autrui, déborde l'individualité pure et découvre en soi la pensée même; si sa propre démarche est d'affirmer une vérité, d'objectiver dans l'espace ou dans le temps; si toute l'œuvre de la connaissance n'est pas un vain jeu d'apparences, c'est donc bien qu'en un certain sens, avant même que nous l'affirmions tel ou tel, le passé et la nature étaient déjà ce que nous découvrons qu'ils sont. L'idéalisme consiste, non à nier toute existence objective, mais à admettre que celle-ci, et non seulement dans sa forme de connaissance, mais dans sa nature même d'objet connu, est déjà consubstantielle à l'esprit; que

nous en dégageons, et non que nous y introduisons l'intelligibilité : c'est ce que veut Hamelin, après Hegel, après Spinoza, et tous les grands penseurs dont M. Brunschvicg se réclame, et qui tous, en dépit qu'il en ait, ont été des systématiques, et toujours à quelque degré des réalistes, non réalistes de la matière et de la chose, mais du rationnel même immanent aux choses.

Le point de vue de M. Brunschvicg semble ainsi se rapprocher toujours et de l'empirisme pur et simple ou du positivisme, et parfois d'une sorte de pragmatisme, puisque les démarches de la conscience intellectuelle sont assimilées à celles de la conscience morale, et que nos lois rationnelles semblent parfois présentées par lui comme de libres créations analogues à nos lois civiles : pourtant, elles restent rationnelles par leur cohérence, leur aptitude à coordonner le tout du donné actuel ; mais ce privilège leur sera dès lors proportionnel au degré même de cette cohérence et de cette coordination; et nul doute qu'elles n'apparaissent plus entières chez un Hamelin que chez lui; avec l'idéalisme, c'est au rationalisme même qu'il faut partiellement renoncer si l'on condamne une entreprise comme la sienne. — Au fond, M. Brunschvicg tend à dissimuler, à oublier l'élément expérimental pur, choc, résistance du donné, parce qu'il ne peut être saisi jamais qu'engagé dans le complexus partiellement intelligible de notre expérience déjà plus ou moins unifiée. Son attitude nous paraît tout à fait voisine de celle de Croce en Italie, lorsqu'il remet au premier plan de la philosophie l'universel concret hégélien. Mais ici encore, ce moment absolu que constitue à chaque instant ma pensée, avec tout ce qu'elle contient, la distinction d'objets comme extérieurs, d'un passé comme réel, d'autres consciences individuelles comme communiant à la mienne et la confirmant de

leur témoignage, ce moment où se résume à chaque instant le tout de la réalité, n'aura la pleine conscience de sa vérité et de son absoluité que dans la mesure encore de sa cohérence interne, de son intelligibilité, de sa relative systématisation. Et, comme ces caractères n'y sont jamais entiers, il ne s'affirmera comme vrai et sûr que par une confiance implicite ou expresse en une systématisation de plus en plus complète, c'est-à-dire implicitement conçue comme déjà possible et immanente en l'objet connu, avant même qu'elle ne soit dégagée et actualisée et reconnue par le sujet connaissant.

Ainsi, la tentative d'Hamelin est hasardeuse, incomplète, manquée si l'on veut : seule pourtant, si elle réussissait, elle constituerait un plein rationalisme, un véritable idéalisme. M. Brunschvicg qui lui aussi assigne pour fonction à l'analyse philosophique de mettre en lumière la part de l'esprit qui pense et s'assimile l'expérience, nous refuse d'autre part le droit d'affirmer que cette expérience dans son fond même, est susceptible d'être entièrement assimilée et pensée par lui. A cela se réduit en somme la différence entre son attitude et celle d'Hamelin.

IV

Mais enfin, que sa tentative fût légitime ou non, Hamelin a-t-il réussi ? Car il faut bien en venir à cette question dernière.

Lui-même ne s'est pas fait illusion sur la difficulté en quelque sorte surhumaine de la tâche qu'il avait entreprise et sur l'imperfection de son œuvre, et nous l'avons déjà dit. D'autre part, ceux-là mêmes qui répugnent le plus à cette manière de concevoir la philosophie ne songent pas à contester la singulière

force d'esprit qu'elle révèle, la richesse des aperçus qu'elle recèle à propos de l'étude de chaque catégorie, et les suggestions qu'elle apporte, fécondes pour le psychologue ou le logicien autant que pour le métaphysicien ; si bien qu'à considérer même comme fragile l'ensemble de l'imposant édifice qu'il a voulu élever, ce serait le cas de dire, selon la formule de Brunetière, que « les morceaux en sont bons ».

On ne saurait contester d'autre part l'impression d'artificiel, le caractère laborieux et pénible que présentent certaines de ses déductions, et, avouons-le, en certains points particulièrement importants, si bien que, dans cette doctrine qui vise avant tout à articuler entre elles les diverses parties du savoir humain, ce sont les articulations mêmes qui paraissent le moins assurées et le moins solides. On ne saurait soutenir que la table des catégories essentielles de l'entendement telle qu'il l'a dressée apparaisse comme vraiment satisfaisante et définitive. On pourrait peut-être aller jusqu'à soutenir que presque jamais, et à aucun étage de sa synthèse, il ne semble arriver, non pas à déduire, ce n'est pas son dessein, mais non plus à construire le *quid proprium* de chaque notion, — du temps, de l'espace, de la qualité par exemple ; c'est tout au plus de la présence en ces diverses notions de telles ou telles propriétés qu'il arrive à rendre raison selon sa méthode. A vrai dire, son ambition, nous le savons, n'était à aucun degré de réduire, mais au contraire de conserver et de justifier ce qu'il y a de spécifique en chacune d'elles. Il est possible pourtant, même dans un idéalisme comme le sien, sans renoncer au caractère conceptuel qu'il veut conserver à toutes les conditions de l'existence, qu'il convienne de corriger sur ce point l'excès de son intellectualisme : puisque, selon lui, on peut « construire » la qualité même, il se peut qu'on doive admettre une sorte d'action en retour de cette caté-

gorie de l'être sur toutes les autres ; il se peut que la synthèse qui fonde toute existence en même temps que toute pensée présente, en chacun de ses moments, une sorte de coloration qualitative, une tonalité affective, un élément d'intuition, dont la raison ne peut expliquer autre chose sinon la nécessité de sa présence et le fait même de son irréductibilité, mais de telle sorte que cet élément sensible reste toujours corrélatif à des propriétés conceptuelles susceptibles d'être reliées intelligiblement. De même que, dans un système de nécessité rationnelle, il a cru pouvoir introduire, « à sa place et à son rang », le libre arbitre ; de même, dans une philosophie d'intelligibilité conceptuelle pourrait-on réintégrer un élément d'intuition qualitative.

Peut-être encore est-il permis de se demander si la construction des notions primordiales doit nécessairement avoir, comme Hamelin l'a cru, un caractère en quelque sorte linéaire et irréversible, et se présenter en une filiation unique. Nos logiciens modernes tendent à admettre que le système des définitions, axiomes ou postulats n'est pas irréversible, c'est-à-dire que si l'on se donne tels postulats, certaines notions peuvent être définies, qui, prises à leur tour comme postulats premiers, permettraient de définir les postulats irréductibles de tout à l'heure. Peut-être pourrait-on concevoir de même qu'il existe entre les notions fondamentales, ou au moins entre certaines d'entre elles, des interversions possibles et comme des enchevêtrements logiques, permettant, selon le point de vue que l'on adopte, de les ordonner en des séries différentes, et pourtant également rationnelles. Il y aurait là, à la racine de la connaissance et de l'existence, une sorte de consensus, analogue au consensus biologique, ou, si l'on veut, un cercle premier et essentiel, qui, loin de le détruire, achèverait peut-être à

sa façon d'en faire ressortir le caractère de système.

Mais ne serait-ce pas là abandonner la méthode même, et le principe générateur de cette philosophie tout entière, puisque ce serait renoncer au principe même de la construction synthétique, à la démarche ternaire par thèse, antithèse et synthèse? — Non, sans doute, si la notion même de relation, c'est-à-dire au fond de jugement et de pensée, c'est-à-dire encore le principe idéaliste lui-même, restait toujours à la base de tout effort de construction rationnelle. — Quant à la loi de développement ternaire, il se peut bien qu'on ne puisse plus y voir la loi unique et suprême de l'activité intellectuelle et de l'être. Mais, si elle a séduit Hamelin après Hegel et après Kant, ce ne peut être tout à fait par hasard: nous croirions volontiers qu'elle a bien en elle une valeur de vérité et de fécondité. C'est bien une loi, sinon tout à fait universelle, au moins singulièrement générale de la pensée que celle de l'opposition et de la corrélation des notions qui les fait surgir par couples dans l'esprit et le renvoie de l'une à l'autre : fini et infini, continu et discontinu, unité et pluralité, etc. Or, la synthèse conciliatrice s'impose impérieusement en bien des cas : tel par exemple le nombre comme synthèse de l'unité et de la pluralité, ou le mouvement comme synthèse du temps et de l'espace. Nous croyons que, à la façon de Hegel et de Hamelin, ou de quelque autre, il y a des cas très authentiques de construction conceptuelle par synthèse, et qu'il existe bien des manières de lier les idées ou de passer de l'une à l'autre autres que la pure identification ou réduction analytique, et qui permettent d'obtenir, sans syllogisme ni tautologie, en même temps que des notions vraiment construites et nouvelles, et pourtant rattachées l'une à l'autre par une nécessité rationnelle. La logique moderne semble bien avoir mis hors de con-

teste qu'en mathématiques les notions ou les vérités sont bien construites, et nullement tirées analytiquement l'une de l'autre. L'idée d'une philosophie constructive et synthétique, aventureuse tant que l'on voudra, n'est donc ni absurde, ni condamnée d'avance par l'exemple même des sciences, que l'on invoque si volontiers contre elle. La raison, en son principe, est sans doute autre chose que la faculté d'identifier le même au même : elle est sans doute encore la puissance de passer du même à l'autre ; elle est mouvement, fécondité et progrès.

Mais l'extrême confiance rationaliste d'un idéalisme intégral à la façon d'Hamelin reste néanmoins étrangement paradoxale, il faut l'avouer, et contrarie la plupart des tendances de la philosophie contemporaine. Elle suppose toujours que, — soit par une construction linéaire, ou par un entrelacement et une corrélation plus complexe de notions et de jugements, — l'ensemble du savoir est, en droit, susceptible d'être pleinement unifié et assimilé par l'esprit. Or, les conclusions des plus profondes études sur la philosophie des sciences de notre temps, celles de M. Lalande, de M. Meyerson, de M. Brunschvicg lui-même, semblent bien s'inscrire en faux contre ce grand espoir. Dans son œuvre récente, M. Meyerson aboutit à la constatation d'un certain nombre d'irrationnels, qui, de loin en loin, constituent comme autant de pierres d'achoppement pour le travail de l'unification intelligible, et introduisent une discontinuité irréductible dans l'œuvre de l'esprit. Pour M. Lalande, la réalité se présente comme le théâtre d'un grand duel entre deux forces opposées, l'une qui va dans le sens de la diversité, de la pluralité, de l'irrationnel et de la vie, l'autre qui dissout, assimile, unifie, et qui est l'instrument propre du savoir. Enfin, pour M. Brunschvicg, sous l'action de ces chocs qui semblent caractériser la réalité même,

la science et l'esprit s'infléchissent sans cesse en des directions nouvelles, et s'ingénient à assimiler le donné, sans que rien semble permettre de prévoir ou de limiter d'avance la fécondité comme la diversité infinie de leurs libres initiatives; et il aboutit ainsi à une sorte de pluralisme logique. L'esprit systématique et unitaire d'Hamelin semble en contraste décidé avec ces diverses tendances.

Pourtant si nous y regardons de plus près, l'opposition me paraît s'atténuer en quelque mesure. M. Lalande et M. Meyerson au moins semblent maintenir l'unité foncière de la raison, la constance, sinon de ses procédures, au moins de ses tendances fondamentales ; et, qu'ils la croient ou non condamnée à l'échec, ils reconnaissent en elle une aspiration constante à l'unification, à l'intellection, à la systématisation. Ainsi, l'œuvre naturelle et normale de la raison est bien pour eux comme pour Hamelin, que ce soit par l'identification progressive, ou par une démarche plus complexe de construction synthétique, de tendre indéfiniment à la rationalisation des choses en système. Comme Hamelin de son côté, nous croyons l'avoir établi, n'a jamais considéré sa tentative comme susceptible de s'achever d'un seul coup, mais comme capable d'être continuée progressivement, il nous semble que les différences si accusées dans les principes deviennent bien moindres dans la pratique. Il est sans doute impossible à M. Meyerson de démontrer que ses « irrationnels » le soient à titre constitutif et définitif ; et puisqu'il est incontestable, de l'aveu d'Hamelin, que toujours le philosophe rencontrera sur son chemin des irrationnels plus ou moins provisoires, que c'est sa tâche propre d'essayer de résoudre, l'effort indéfini d'assimilation du réel à la raison, poursuivi dans un sens constant, reste, de l'aveu des uns comme des autres la définition même de la philosophie.

Après cela, l'idéalisme consiste à penser que cet effort même de l'esprit ne se comprendrait pas si quelque chose ne lui correspondait pas au fond de la nature même; et que le besoin de systématiser et de comprendre le réel ne serait lui-même qu'une illusion incompréhensible, si ce réel n'était pas déjà en lui-même intelligible, s'il n'aspirait pas déjà de lui-même à se constituer en système.

XII

BERGSON

Par René GILLOUIN,

Ancien Elève de l'Ecole Normale Supérieure.

William James faisait un jour, à propos du Pragmatisme et des critiques dont il avait été l'objet, cette spirituelle et pénétrante remarque. Il est arrivé au Pragmatisme, disait-il, ce qui arrive toujours aux véritables nouveautés. Pendant les premiers temps qui ont suivi son apparition, on a crié au paradoxe, à l'absurdité, à l'extravagance. Puis, presque sans transition, comme à cause de son opportunité même il s'était très rapidement incorporé à l'esprit public, on n'y a plus vu qu'un tissu de banalités, vieilles comme le monde, de « vérités premières », depuis toujours connues et acceptées.

C'est une aventure tout à fait analogue qui est arrivée au Bergsonisme. La volte-face de l'opinion a été moins soudaine, parce que le Bergsonisme était beaucoup plus réellement nouveau, beaucoup plus difficile aussi que le Pragmatisme. Mais il n'est pas besoin d'être bien vieux pour se rappeler l'effet de véritable stupeur que provoquèrent, dans le monde savant et pensant, les premières thèses bergsoniennes touchant le temps et la durée, la liberté, la relation de l'âme au corps. Et

cependant il faut faire un effort pour *réaliser* cette surprise, car, trente ans à peine après que M. Bergson a commencé de philosopher, la plupart de ses thèses ont, elles aussi, passé dans l'esprit public, sont devenues quasi banales, ou pour mieux dire tout à fait classiques. C'est pourquoi, si l'on veut se former une idée juste du degré et de la qualité d'originalité de la pensée bergsonienne, on doit commencer par se transporter trente ans en arrière, dans l'atmosphère philosophique qui régnait alors et qui était si prodigieusement différente de celle d'aujourd'hui, on doit évoquer au moins dans ses grands traits le système d'idées générales qui s'imposait avec l'autorité, semblait-il, de l'évidence, et dont, tout appuyé qu'il fût de noms illustres, le jeune et obscur professeur qu'était alors M. Bergson allait prendre presque point par point, le plus simplement du monde, l'exact contre-pied.



Ce que nous avons appelé l'atmosphère philosophique d'il y a trente ans pouvait se définir sommairement par ces trois termes : Scientisme, Positivisme, Relativisme, ces trois termes impliquant les trois groupes de thèses suivants :

1° L'univers est *un*. Il n'y a, au fond, qu'une espèce de phénomènes, relevant d'une seule espèce de connaissance, la connaissance scientifique, dont le terme idéal est la mathématique universelle. Par suite, il n'y a pas de métaphysique possible, en dehors du moins de celle qui est donnée ou impliquée dans la science positive. La philosophie, dans le sens traditionnel du terme, n'a ni objet ni méthode propre ; elle n'est qu'un écriteau posé sur le domaine de notre ignorance, domaine que les progrès de la science restreignent de jour en jour et qui sera bientôt réduit à rien.

2° Pas plus qu'il n'y a de métaphysique, il n'y a de psychologie possible, en tant que connaissance distincte, ayant un objet et une méthode à elle. La méthode dite introspective n'a ni rigueur, ni portée ; la prétendue conscience n'est qu'une ombre, un *épiphénomène* des mouvements cérébraux.

3° Puisque l'univers est un, puisqu'il est soumis à un universel et rigoureux mécanisme, puisque l'âme n'est que l'épiphénomène du corps, il s'ensuit :

a) qu'il n'y a rien de plus dans la vie que dans la matière ;

b) qu'il n'y a rien de plus dans l'âme que dans la vie ;

c) que notre âme est serve de notre corps, lui-même partie intégrante du mécanisme universel, en d'autres termes que nous n'avons pas de liberté.

En résumé, au point de vue de la théorie de la connaissance, négation de la métaphysique et de la psychologie en tant que disciplines indépendantes ; au point de vue ontologique, affirmation du déterminisme et du mécanisme universels, négation de toute différence de nature entre la vie et la matière, négation de l'indépendance essentielle de l'âme par rapport au corps, négation de la liberté, telles étaient les pièces maîtresses du système artificieusement charpenté qui constituait, il y a quelque trente ans, la philosophie dominante dans notre pays et qui pouvait se réclamer, partie de l'autorité des Taine, des Renan et des Berthelot, partie de celle de Comte, partie de celle de Kant.

Or, la hardiesse de M. Bergson n'ira à rien de moins qu'à s'inscrire en faux contre tous ces postulats sans en excepter un seul.

1° L'univers n'est pas *un*, affirmera-t-il, il est au moins *deux ;* il y a, d'une part, le monde de la matière relevant, en effet, jusqu'en son fond, de la connaissance scientifique et justiciable intégralement de la méthode mathématique ; il y a, d'autre part, le monde de la vie, qui peut

être accessible par sa surface à la connaissance scientifique et à la méthode mathématique, mais qui, dans sa nature profonde, relève d'une autre sorte de connaissance, qui est précisément la connaissance philosophique ou métaphysique. La philosophie, la métaphysique a donc une existence indépendante de celle de la science positive ; elle a son objet, elle a sa méthode, et tous les progrès de la science n'y changeront rien.

2° De même qu'il y a une métaphysique, il y a une psychologie possible, en tant que connaissance distincte, ayant son objet et sa méthode à elle. La théorie de la conscience épiphénomène est absurde, contradictoire dans les termes, repose sur un paralogisme que chacun sent, et qu'il ne s'agit que de dégager. L'âme est une réalité, une réalité *sui generis*, mais une réalité authentique, et même la plus authentique des réalités. La méthode introspective a une portée égale dans son domaine à celle de la méthode scientifique dans le sien ; si elle a remporté jusqu'ici des succès moins éclatants, c'est à cause de l'extrême complexité de son objet, c'est aussi, et surtout peut-être, à cause de certains défauts d'application contre lesquels on n'a pas su se prémunir. Bien comprise dans sa nature et correctement maniée, elle nous donnera de son objet une connaissance imparfaite peut-être, mais non *relative*, mais directe, adéquate, *absolue*. La méthode introspective est l'instrument de choix de l'investigation *psychologico-métaphysique*.

3° La matière brute est le domaine du déterminisme, la vie est le domaine de la contigence, l'âme est le domaine de la liberté. Par rapport au corps, l'âme est essentiellement distincte et indépendante ; l'histoire de la vie dans l'univers est l'histoire d'une conquête progressive de la liberté sur le mécanisme, conquête dont l'apparition de la forme humaine enregistre l'accomplissement.

Ainsi, dans sa partie critique et, si l'on veut, destruc-

tive, l'œuvre de M. Bergson a consisté à s'attaquer au Scientisme de Taine, au Positivisme de Comte, au Relativisme de Kant. Il a abordé de front le Scientisme, il en a mis à nu les postulats, dont il a démontré l'incohérence et l'irrationalité ; il a dépassé le Positivisme ; il a creusé sous le Kantisme une galerie souterraine où il a installé une mine dont l'explosion devait le réduire en miettes. Tous les bons juges sont d'accord que, de ce qu'il a renversé, rien ne se relèvera plus. Voyons maintenant un peu plus à loisir les proportions, les plans, l'aménagement de l'édifice qu'il a construit sur les ruines qu'il avait faites.

*
* *

Dans la rapide revue que nous venons de passer des thèmes essentiels de la philosophie bergsonienne, nous ne nous sommes pas astreints à suivre l'ordre historique de leur apparition et de leur enchaînement. C'est à cet ordre que nous allons nous attacher maintenant, afin de nous donner l'émouvant spectacle de la pensée bergsonienne en travail de création et d'invention. Pour employer le vocabulaire de M. Bergson lui-même, nous avons considéré le système *tout fait ;* nous allons le considérer *se faisant.*

Le premier ouvrage de M. Bergson est intitulé, comme on sait, *Essai sur les Données immédiates de la Conscience.* C'est un ouvrage de psychologie, d'une psychologie qui débouchera tout de suite, nous l'avons indiqué déjà, dans la métaphysique, mais qui peut se définir, comme toutes les psychologies du monde depuis qu'il en existe, par un effort pour serrer d'aussi près que possible, pour pénétrer aussi avant que possible la réalité du monde intérieur. Par quoi donc cet effort se distingue-t-il de ceux, de tous ceux qui l'ont précédé ?

On pourrait énoncer, je crois, le problème tel que

se l'est posé M. Bergson sous la forme suivante : « A quelles conditions une psychologie est-elle possible comme science ou plus exactement comme connaissance ? » Et voici quel a été, semble-t-il, à partir du problème ainsi posé, le mouvement de la pensée bergsonienne.

Une science se détermine par un certain point de vue, par un certain objet, par une certaine méthode. Quel est le point de vue, quel est l'objet, quelle est la méthode de la psychologie ?

On dit généralement que ce qui caractérise les phénomènes psychologiques par rapport aux phénomènes du monde matériel, c'est qu'ils se déroulent exclusivement dans le temps, tandis que les phénomènes matériels se déroulent à la fois dans le temps et dans l'espace. Mais cette caractéristique n'est rien de positif ; les phénomènes psychiques ont quelque chose *de moins* que les phénomènes matériels, mais pas quelque chose *de plus*, ni même *d'autre;* ils n'ont rien de spécial. Si nous revendiquons l'indépendance pour la psychologie, il faut que son objet se sépare nettement des autres objets, qu'il ne soit pas de même nature qu'eux.

Il faut aussi que sa méthode se sépare des autres méthodes, soit d'une autre nature qu'elles. Dira-t-on, comme on fait communément, que les phénomènes psychologiques nous sont fournis dans et par la conscience ? Mais tous les phénomènes sans exception, même les phénomènes physiques, nous sont fournis dans et par la conscience. Et dès lors qu'on admet l'unité des phénomènes et l'unicité de la connaissance, la psychologie ne peut plus être une science ; car seuls sont objets de science les phénomènes de conscience susceptibles d'être *objectivés*, c'est-à-dire projetés hors de nous, situés dans l'espace, accessibles dès lors à l'expérimentation et à la mesure. Mais les phénomènes psychologiques proprement dits, en admettant qu'ils aient

une existence réelle, sont essentiellement subjectifs, non objectivables, et ne peuvent donc donner lieu qu'à une connaissance par sentiment, confuse, indistincte, non scientifique en un mot.

Bref, si l'on veut faire de la psychologie une science (servons-nous provisoirement de ce mot, quitte à en élargir ultérieurement le sens), c'est dans une tout autre direction qu'il faut chercher, c'est d'une tout autre façon qu'il faut définir : 1° son point de vue, son objet; 2° sa méthode.

*
* *

Au premier de ces deux problèmes on connaît la réponse de M. Bergson. L'objet de la psychologie, c'est l'âme en tant qu'elle dure, en tant qu'elle est *durée*. Les phénomènes matériels sont dans l'espace, les phénomènes spirituels sont dans la durée. Espace, durée, voilà les caractéristiques respectives du matériel et du psychique, voilà leur principe de différenciation.

Mais, dira-t-on, les phénomènes matériels ne durent-ils donc pas ? Ne sont-ils pas soumis à la loi du temps ? Du temps, oui, réplique M. Bergson, mais non de la durée. Nous touchons ici à la célèbre distinction, fondement de toute la doctrine, entre le temps scientifique et le temps réel, entre le temps qui ne dure pas et le temps qui dure.

Pour éclairer la notion du temps scientifique, M. Bergson use d'une ingénieuse hypothèse. Supposons, dit-il, qu'un malin génie ordonne à tous les mouvements matériels d'aller deux fois, trois fois, dix fois plus vite. Rien ne serait changé aux phénomènes astronomiques ou du moins aux équations qui nous permettent de les prévoir, car, dans ces équations, le symbole ne désigne pas une durée, mais un rapport entre deux durées, un certain nombre d'unités de temps, ou enfin,

en dernière analyse, un certain nombre de simultanéités. Ces simultanéités, ces coïncidences se produiraient encore en nombre égal ; seuls, les intervalles qui les séparent auraient diminués, mais les intervalles n'entrent pour rien dans les calculs. Passons maintenant, par une opération familière aux mathématiciens, à la limite. Supposons que le flux du temps prenne une rapidité infinie, que tout le passé, tout le présent, tout l'avenir des objets matériels soient étalés d'un seul coup dans l'espace. Dans cette hypothèse, il n'y aurait encore rien à changer aux formules du savant, le signe t signifierait toujours la même chose, savoir : un nombre déterminé de correspondances entre les états des objets et les points de la ligne toute tracée que serait maintenant le « cours du temps ». Au fond, c'est à une opération de ce genre que se livre l'astronome quand il prévoit par exemple une éclipse, et il en a le droit, puisqu'il ne change que la nature des intervalles conscients et que, par hypothèse, les intervalles n'entrent pas dans les calculs. C'est pourquoi, dans une durée psychologique de quelques secondes — il fera tenir plusieurs années, plusieurs siècles de temps astronomique. Prévoir, c'est voir, et la vision est possible quand on peut réduire indéfiniment un intervalle de temps futur en conservant les rapports des parties entre elles, ce qui est le cas pour les prédictions de l'astronomie. Le temps scientifique apparaît donc comme un milieu homogène et vide dans lequel nous rangeons les phénomènes et qui n'agit pas sur eux. Mais définir le temps comme un milieu homogène et vide, n'est-ce pas se le donner tout d'un coup et par là même le soustraire à la durée ?

Consultons maintenant, sans idée préconçue, notre conscience. Quel témoignage nous donne-t-elle sur notre façon à nous d'être dans le temps, de durer ? Elle nous dit que notre durée à nous, notre durée concrète n'est

pas ce milieu homogène et vide, indéfiniment compressible, où se déroulent les phénomènes extérieurs et qui ne fait pas corps avec eux. Reprenons notre hypothèse de tout à l'heure, supposons que le malin génie ordonne à tous les mouvements de l'univers d'aller dix fois plus vite ; rien ne serait changé aux équations de l'astronomie, mais notre conscience nous avertirait bien vite d'une diminution de la journée si, entre le lever et le coucher du soleil, nous avions moins *duré*. Elle ne mesurerait pas cette diminution, sans doute, mais elle constaterait, sous une forme ou sous une autre, une baisse dans l'enrichissement ordinaire de son être, une modification dans les progrès qu'elle a coutume de réaliser entre le lever du soleil et son coucher. Les intervalles conscients, les unités de temps dont l'astronome peut ne pas tenir compte sont précisément ce qui intéresse le psychologue, car la psychologie porte sur les intervalles eux-mêmes et non plus sur leur extrémité. Un sentiment qui durerait deux fois moins de jours ne serait pas le même sentiment; il lui manquerait une multitude d'impressions qui sont venues progressivement l'enrichir et en modifier la nature. La durée réelle n'est donc pas une forme vide, étrangère aux phénomènes qui s'y déroulent ; elle est incompressible comme ils le sont eux-mêmes, elle fait corps avec eux. L'espace, et aussi bien le temps scientifique est homogénéité et quantité pure, la durée est hétérogénéité pure, pure qualité, changement perpétuel, constant progrès. Ainsi se distingue, ainsi se définit l'objet de la psychologie, science de la durée ou de la qualité.

*
* *

Science ? Non, le terme de science, appliqué à la psychologie, est impropre. La méthode scientifique, avec ses procédés d'expérimentation et de mesure, n'est

applicable qu'aux objets qui sont dans l'espace ; elle n'est pas applicable aux phénomènes psychiques. Est-ce à dire que la psychologie soit réduite par là même, vis-à-vis de la science, à un état d'infériorité ? Bien au contraire, va prétendre M. Bergson. La science n'est pas toute la connaissance; il peut y avoir, il y a au moins une autre forme de connaissance que la science, une forme de connaissance dont la psychologie, précisément, nous fournira le type, et qui sera non pas inférieure, mais supérieure à la connaissance médiate, par concepts, par relations, *relative* en un mot. Mais la connaissance que nous prenons de nous-mêmes est une connaissance directe, immédiate. Entre nous et nous-mêmes il n'y a rien. Le sujet ici coïncide avec l'objet. La connaissance que nous avons de nous peut être limitée, imparfaite, elle n'est pas relative, elle est *absolue*. La psychologie, comme nous disions, débouche tout de suite dans la métaphysique. Au lieu d'être la Cendrillon des connaissances, elle en devient la reine. Et la méthode qui lui est propre et qui lui assure cette triomphale revanche, nous l'appellerons, d'un mot latin qui signifie voir, voir directement, sans obstacles, *l'intuition*. L'intuition, telle sera la méthode de la psychologie, et de la métaphysique qui la continue.

*
* *

Mais ici une objection se présente. Si la coïncidence de l'objet et du sujet est une donnée de notre conscience ; si, dans l'ordre psychologique, il suffit de regarder pour voir, la psychologie, étant la plus facile des sciences, devrait être la plus avancée. Or, elle est, semble-t-il, la moins avancée de toutes. Pourquoi ? C'est que, répond M. Bergson, la méthode intuitive est aussi malaisée à appliquer qu'aisée à définir. C'est que si rien ne s'interpose, en principe, entre nous et

nous-mêmes, les conditions de la vie et de l'action nous imposent en fait des habitudes et des formes de pensée qui altèrent nécessairement notre vision intérieure, et contre lesquelles on n'a pas fait jusqu'ici, du moins d'une façon précise et systématique, l'effort nécessaire pour se prémunir. L'analyse de ces causes nécessaires d'erreur est une des parties les plus originales de la méthodologie bergsonienne.

Si l'homme était un être essentiellement destiné à spéculer, c'est-à-dire à voir, il n'y aurait rien de plus simple que d'assurer cette coïncidence parfaite de l'objet et du sujet par quoi se définit l'intuition psychologique. Mais la spéculation n'est pas la destination naturelle, primitive, originelle de l'homme. Jeté nu dans un monde hostile, l'homme a dû employer l'essentiel de son énergie à vaincre les forces de la nature; il a dû se préoccuper non pas de spéculer, mais d'agir, et d'agir dans le monde de la matière et de l'espace. Obligée de s'adapter à la matière en attendant de se la soumettre, l'intelligence humaine à dû en adopter les formes, se mouler en quelque sorte sur elle. L'intelligence, disaient déjà les scolastiques, est connaturelle à la matière. Que si maintenant cette intelligence ainsi *spatialisée* se retourne vers la vie intérieure, qui est durée et qualité, et s'efforce de la penser, qu'arrivera-t-il ? Son mouvement naturel la portera à appliquer tels quels à cet objet nouveau les concepts dont elle s'est servie et qui lui ont réussi dans l'interprétation du monde extérieur. De là naîtront tous ces faux problèmes dont la psychologie est encombrée et que la fausseté même de leur position rend insolubles; le concept de cause, appliqué à la vie intérieure, donnera la thèse déterministe contre laquelle s'élèvera éternellement le témoignage de la conscience ; le concept de multiplicité donnera cet atomisme psychologique qui s'est appelé l'associationisme et qui est absurde, et le

concept d'unité donnera le monisme du moi-substance, qui ne l'est pas moins. Tout cela pour n'avoir pas compris dès le principe que la causalité, la multiplicité, l'unité psychologiques étaient une causalité, une multiplicité, une unité spéciales, profondément différentes de celles qu'on constate dans le monde extérieur.

La vérité est que, pour penser adéquatement le psychique, nous devrons avant tout nous débarrasser des habitudes que nous avons contractées dans la fréquentation du monde extérieur. La méthode psychologique consistera d'abord moins à apprendre qu'à oublier, à sacrifier nos idées toutes faites, à inverser le mouvement naturel de notre esprit, à retrouver un regard vierge, à instaurer une sorte de naïveté savante qui nous permette d'atteindre l'immédiatement donné, avant toute déformation pratique et utilitaire. Les obstacles qui s'interposent entre le regard intérieur et son objet, ce ne sont pas, comme le soutenait Kant, des formes consubstantielles à l'esprit humain, qui rendraient notre connaissance irrémédiablement *relative ;* ce sont des habitudes *acquises*, tenaces certes, mais dont il est possible, au prix d'un vigoureux effort, de s'affranchir. Et à dire vrai, c'est à un effort de ce genre que les grands psychologues de tous les temps ont dû leurs découvertes, mais chez aucun d'eux l'effort n'avait été systématique, la méthode n'était devenue pleinement consciente d'elle-même. C'est une des plus sûres gloires de M. Bergson d'avoir donné, le premier, un contenu positif et déterminé à la notion d'intuition, instrument de choix de l'investigation psychologico-métaphysique.

*
* *

L'objet et la méthode de la Psychologie, ou plutôt de la Psycho-Métaphysique, ainsi définis, il s'agit maintenant d'appliquer l'une à l'autre. On sait que, pour

premier exemple de cette application, M. Bergson a choisi le problème capital de la Liberté.

Lorsque nous interrogeons notre conscience, nous nous sentons libres ; lorsque nous essayons de penser notre liberte, elle s'évanouit, et nous sommes contraints ou de conclure au déterminisme, ou de faire de notre liberté un mystère. La plupart des philosophes en effet ont préféré au témoignage de la conscience les conclusions du raisonnement, ou si malgré tout ils ont maintenu l'affirmation de la liberté, ç'a été par une sorte de coup d'état de la raison contre le raisonnement, ou du cœur contre la logique.

Mais, se demande M. Bergson, ne serait-il pas plus simple, moins onéreux d'inverser le problème, et, se tenant fermement au témoignage de la conscience, de faire non plus la psychologie de notre croyance, déclarée illusoire, à la liberté, mais la psychologie de notre croyance au déterminisme ? Si l'on pouvait établir que toute argumentation déterministe repose sur un principe faux, et plus précisément sur une application injustifiée au monde psychique de concepts qui n'ont d'usage légitime que dans le monde extérieur, le témoignage de la conscience en faveur de la liberté ne se trouvait-il pas justifié du même coup ? On a reconnu le schéma de la théorie bergsonienne de la liberté qui forme la deuxième partie de *l'Essai sur les Données immédiates de la Conscience.*

Nous ne saurions entrer ici dans le détail de cette démonstration justement célèbre par son élégance souveraine et son incomparable lucidité. Contentons-nous d'en esquisser les articulations principales.

Le déterminisme psychologique sous sa forme la plus simple, expose M. Bergson, consiste à affirmer que tout état de conscience a son explication, sa cause dans un ou plusieurs états de conscience antérieurs à lui, est nécessairement déterminé par lui ou par eux. Soit

par exemple une décision à prendre ; nous commencerions par délibérer, c'est-à-dire par évoquer les motifs qui militent en faveur de tel ou tel acte, puis ceux qui militent en faveur de tel ou tel autre ; ensuite nous confronterions ces deux séries de motifs ; enfin, la série la plus forte l'emportant automatiquement, notre décision s'ensuivrait avec une rigueur nécessaire. Or cette analyse de la genèse d'un acte volontaire qui, à première vue, paraît correspondre, au moins *grosso modo*, à la réalité, implique en fait :

1° une représentation radicalement inexacte de la vie psychologique ;

2° un usage entièrement illégitime du principe de causalité.

En effet, parler d'un conflit de motifs, c'est se représenter le moi comme un pur et simple assemblage d'états psychologiques en eux-mêmes distincts les uns des autres ; c'est la représentation associationiste du moi, c'est ce que nous avons appelé l'atomisme psychologique. Et cette représentation nous vient spontanément à l'esprit dès que nous réfléchissons sur nous-mêmes pour la raison toute simple, déjà indiquée, qu'accoutumés à vivre dans le monde extérieur, notre premier mouvement nous porte à imaginer la multiplicité d'états que nous sentons en nous sur le modèle des multiplicités d'objets que nous constatons hors de nous. Mais le monde extérieur est dans l'espace et le monde intérieur dans la durée. Voilà qui change tout. La multiplicité spatiale exclut l'unité spatiale et réciproquement. Mais, dans la durée, multiplicité et unité s'impliquent l'une l'autre ; ou plutôt la forme d'existence psychologique est une forme d'existence *sui generis* dont on peut, par artifice et par abstraction, extraire les concepts d'unité et de multiplicité, mais qui ne rentre exactement ni dans l'un ni dans l'autre. C'est donc une psychologie grossière, dupe du langage, que celle qui

nous montre l'âme déterminée par une aversion, une sympathie ou une haine comme par autant de forces qui pèsent sur elle. Ces sentiments, pourvu qu'ils aient atteint une profondeur suffisante, représentent chacun l'âme tout entière, en ce sens que tout le contenu de l'âme se reflète en chacun d'eux. La délibération n'est pas une oscillation dans l'espace, c'est un progrès dynamique où le moi et les motifs eux-mêmes sont dans un continuel devenir, comme de véritables êtres vivants. Dire que l'âme se détermine sous l'influence de quelqu'un de ces motifs, c'est donc reconnaître que l'âme se détermine elle-même. Mais qu'appellerait-on un acte libre, si ce n'est un acte dont le moi est l'auteur, où le moi s'exprime tout entier? Ainsi la thèse de la liberté se trouverait vérifiée, si l'on consentait à chercher la liberté, non pas dans un rapport entre la décision et quelque chose d'étranger à elle, mais dans un certain caractère de la décision elle-même, dans l'acte libre en un mot, défini comme l'acte qui porte la marque de notre personne, l'acte dont notre moi seul revendique la paternité.

On arriverait au même résultat par une critique de l'application du principe de causalité à la vie psychologique. L'idée que nous nous formons d'une cause est empruntée soit à l'expérience vulgaire, soit à l'expérience proprement scientifique. L'expérience vulgaire nous montre des successions régulières de phénomènes qui se reproduisent identiquement les mêmes. Le savant s'efforce de dépasser cette notion de succession régulière et de découvrir entre des phénomènes différents le transport de quelque chose d'identique, de réduire la différence et l'extériorité à l'équivalence et à l'identité. Extériorité radicale et succession régulière d'une part, identité foncière, équivalence mathématique de l'autre, voilà les pôles entre lesquels se meut la conception *scientifique* de la causalité. Or ni l'une

ni l'autre de ces deux acceptions de la causalité ne convient à la vie psychique. Ici rien d'extérieur à rien, tout est intérieur à tout. Chaque état, chaque moment est unique et ne se reproduira jamais :

Aimez ce que jamais on ne verra deux fois.

Le passé prépare le présent, mais ne le détermine pas ; le présent conserve le passé, mais innove par rapport à lui. Bref le type proprement psychologique de la causalité, loin d'exclure la liberté, la définit.

Telle est, très sommairement exposée, la doctrine bergsonienne de la liberté. Dans les limites de ce qu'elle affirme, elle nous paraît irréfutable ; et aussi bien ce qu'on lui reproche communément, ce n'est pas ce qu'elle affirme, c'est de ne pas affirmer assez, c'est de ne pas correspondre à toute l'ampleur du problème classique de la liberté, qui englobe, en même temps que la liberté psychologique, la liberté morale. Mais il ne faut pas demander à un philosophe autre chose et plus qu'il ne veut donner. C'est un des principaux articles de la méthode bergsonienne que la philosophie se décompose, comme la science, en problèmes spéciaux et particuliers, dont chacun, pour être traité convenablement, demande un effort spécial et presque une méthode particulière. C'est une chose singulière, me disait un jour M. Bergson, que la philosophie qui est de toutes les disciplines humaines celle où il s'est certainement dépensé le plus de génie, arrive si difficilement à se faire prendre au sérieux. Et il croyait trouver la cause de ce phénomène en effet surprenant dans le fait que les philosophes ont toujours envisagé la philosophie d'une façon globale, ont toujours cherché à découvrir le ou les principes qui fourniraient d'un seul coup, par voie déductive, la solution de tous les problèmes. Une des grandes nouveautés de la méthode bergsonienne, c'est cet effort pour sérier les questions, c'est cette notion de la particularité des problèmes

philosophiques. M. Bergson abordera peut-être quelque jour le problème de la liberté morale. Mais ce qu'il s'est proposé dans l'*Essai*, c'est uniquement de définir ou plutôt de suggérer, de rendre sensible un certain mode d'existence *sui generis* qui est celui de l'âme et qui n'est ni détermination rigoureuse, ni caprice arbitraire et irrationalité ; et comment l'eût-il appelé autrement que liberté ? Dans cette recherche pas plus que dans celles qui l'ont suivie, M. Bergson n'a été guidé par *aucune* préoccupation d'ordre pratique, moral ou religieux ; ses soucis ont été d'ordre purement théorique ou spéculatif ; et si certaines doctrines morales et religieuses ont pu trouver un appui dans la philosophie bergsonienne, c'est assurément sans que M. Bergson l'ait prévu ni souhaité. On aurait mauvaise grâce à le lui reprocher ; c'est précisément à cause de son caractère théorique, spéculatif, *désintéressé* que la doctrine bergsonienne a pu prêter à la pratique un appui autorisé et efficace.

*
* *

De même qu'un voyageur qui s'est engagé dans un massif montagneux, lorsqu'il a gravi sa première cime ne voit pas se dérouler devant lui une plaine unie et facile, mais s'élever une foule de sommets nouveaux qui lui proposent autant de difficultés nouvelles, de même M. Bergson ayant franchi la première étape purement psychologique de sa recherche, devait voir se dresser devant lui, dans diverses directions, physique, physiologique, psychologique, métaphysique, une foule de nouveaux et ardus problèmes. La durée disions-nous, est la forme générale de la vie psychologique, mais quelle matière remplit cette forme ? Où, par quoi commence la vie psychique ? — D'autre part,

comment l'âme, qui est durée, peut-elle entrer en relation avec le monde extérieur, qui est espace ? Comment la qualité pure peut-elle communiquer avec la pure quantité ? — En troisième lieu, à quoi servira d'avoir réfuté sur le terrain psychologique l'argumentation déterministe, si le déterminisme peut reprendre une offensive victorieuse sur le terrain de la physiologie ? Si, comme l'affirmaient les savants et comme l'acceptaient alors presque unanimement les philosophes même spiritualistes, la conscience n'est que l'épiphénomène de la vie cérébrale, ou si seulement il y a entre la vie cérébrale et la vie consciente, selon l'hypothèse cartésienne, un parallélisme rigoureux, que devient notre liberté, puisque tout le monde convient que notre cerveau est soumis au déterminisme qui régit toute la nature matérielle ? Mais que vaut la thèse de la conscience épiphénomène, que vaut l'hypothèse du parallélisme ? Quels sont les rapports exacts du cerveau et de la pensée, de l'âme et du corps ? Qu'est-ce qu'un corps vivant, et rien ne le distingue-t-il essentiellement des corps inanimés ? Comment se fait, dans un corps vivant, l'articulation de l'esprit et de la matière ? Voilà, en bref, les principales questions qu'impliquaient la distinction bergsonienne de la matière et de l'esprit, la solution bergsonienne de la liberté, et auxquelles ce livre prodigieusement complexe et touffu, profond et subtil qu'est *Matière et Mémoire* allait apporter une réponse.

Sur la plupart de ces problèmes nous devons nous borner à énoncer la thèse bergsonienne, sans entrer dans le détail de sa justification. Disons donc qu'à la distinction *formelle* de la matière-espace et de l'esprit-durée M. Bergson donne pour complément la distinction *substantielle* de la perception et de la mémoire. La perception, la perception *pure*, c'est-à-dire vidée de tout l'apport de la mémoire, nous met en contact

direct avec les choses, nous introduit dans les choses elles-mèmes. L'esprit commence avec la mémoire, et c'est dans la perception concrète, c'est-à-dire toute chargée de mémoire que s'opère le mariage de l'objet et du sujet, de la matière et de l'esprit. Quant à l'opposition, radicale en apparence, de l'espace et de la durée, de la quantité et de la qualité, M. Bergson la lève ou l'atténue grâce aux notions intermédiaires *d'extension* et *de tension*. Enfin M. Bergson soumet à une critique impitoyable et, on peut le dire, définitive, la théorie classique du parallélisme psycho-physique, la théorie moderne de la conscience épiphénomène. Avec une virtuosité dialectique incomparable, il montre que la seconde n'est qu'une dégradation de la première, que la première repose sur un paralogisme, et que la seconde est en outre inintelligible et contradictoire dans ses termes. Puis, passant de la critique à la construction, il s'efforce de saisir, dans le phénomène du langage et plus précisément dans le mécanisme de ce trouble de la fonction du langage qu'est l'aphasie, le rapport *réel* de la matière et de l'esprit, du cerveau et de la pensée. Et la conclusion à laquelle il aboutit peut se formuler brièvement en ces termes.

La pensée est solidaire du cerveau, c'est un fait incontestable, mais toute la question est de savoir de quelle espèce est cette solidarité. Un vêtement est solidaire du clou auquel il est attaché ; il tombe si on arrache le clou, il oscille si le clou remue ; il se déchire si la tète du clou est trop pointue. S'ensuit-il que chaque détail du clou corresponde à un détail du vêtement, que le clou soit l'équivalent du vêtement, (hypothèse du parallélisme), *a fortiori* que le clou et le vêtement soient la même chose (théorie de la conscience épiphénomène) ? La conscience est accrochée à un cerveau, c'est entendu, mais il ne résulte nullement de là que le cerveau dessine tout le détail de la

conscience ni que la conscience soit une fonction du cerveau.

L'aphasie résulte sans nul doute d'une lésion du cerveau, mais, si l'on étudie les faits de près et sans idée préconçue, on s'aperçoit que la lésion cérébrale n'atteint pas les souvenirs eux-mêmes, mais la faculté d'évocation de ces souvenirs ; elle porte sur le mécanisme du rappel et sur ce mécanisme seulement. Le raisonnement nous a déjà convaincus qu'il est absurde, inintelligible, contradictoire de concevoir le cerveau comme une sorte de réservoir où seraient emmagasinés les souvenirs ; l'expérience confirme le raisonnement. Elle nous fait voir dans le cerveau un magasin, non pas de phénomènes psychologiques, mais d'habitudes motrices. Nos souvenirs sont là, dans notre esprit, à l'état virtuel, inagissant, inconscient. Le rôle du cerveau est de leur fournir le cadre, le schéma qui leur permettra de se réaliser, d'aboutir à l'action et à la conscience. Ce qui est vrai de la mémoire est vrai à plus forte raison des fonctions supérieures de la pensée. Dans le travail de la pensée en général, le cerveau apparaît simplement comme chargé d'imprimer au corps les mouvements et les attitudes qui *jouent* ce que l'esprit *pense*. C'est, dit spirituellement M. Bergson, un organe de pantomime : il n'exprime d'un état d'âme que ce que cet état d'âme contient d'action en voie d'accomplissement ou simplement naissante. Si nous pouvions nous donner le spectacle d'un cerveau en pleine activité, nous serions, vis-à-vis des pensées et des sentiments qui se déroulent dans la conscience, dans la situation d'un spectateur de théâtre qui, devenu subitement sourd, verrait les gestes des acteurs sans entendre un mot de ce qu'ils disent, ou, plus exactement encore, qui verrait les gestes d'un chef d'orchestre sans entendre les musiciens. Les phénomènes cérébraux sont à la vie mentale ce que les

gestes du chef d'orchestre sont à la symphonie; ils en dessinent les articulations motrices, rien de plus, rien de moins.

Rien de moins, disons-nous ; et de fait, même ainsi limité, le rôle du cerveau demeure de première importance. Car, si la conscience n'est pas fonction du cerveau, c'est le cerveau qui maintient la conscience fixée sur le monde où nous vivons. Le cerveau est l'organe de l'attention à la vie. Et c'est pourquoi une modification cérébrale légère, passagère ou durable, peut entraîner une perturbation complète de la vie mentale. Ce n'est pas que l'esprit lui-même soit atteint, mais l'effet de la lésion est de fausser l'engrenage de l'esprit et du réel, de faire que la pensée ne s'insère plus exactement dans les choses. La conscience est solidaire du cerveau, dit M. Bergson dans une de ces ingénieuses comparaisons où il excelle, dans le sens où un couteau pointu est solidaire de sa pointe ; le cerveau est la pointe acérée par où la conscience pénètre dans le tissu serré des événements, mais il n'est pas plus coextensif à la conscience que la pointe ne l'est au couteau. Il y a une « correspondance » entre le cerveau et la conscience, mais cette correspondance n'a rien d'une équivalence ni d'un parallélisme. Précisément parce que l'état cérébral exprime simplement ce qu'il y a d'action naissante dans l'état psychologique correspondant, l'état psychologique déborde infiniment l'état cérébral. Ainsi, le corps et l'esprit, au lieu d'être séparés par un abîme comme dans la philosophie classique, forment, conformément au témoignage de notre sens intime, un tout, une vivante unité ; ainsi la pensée n'est plus, comme le voulait l'épiphénoménisme, une fonction du cerveau, le cerveau au contraire est l'instrument, l'organe de la pensée. Loin que l'interdépendance de la pensée et du cerveau soit un obstacle à la liberté, c'est cette interdépendance qui permet à la liberté de

se réaliser. Et, bien que la nécessité qui gouverne l'univers matériel entraîne le déterminisme de l'action humaine, notre liberté prend sur la nécessité même son point d'appui et s'organise intimement avec elle. « L'esprit emprunte à la matiere les perceptions dont il tire sa nourriture et les lui rend sous forme de mouvement où il a imprimé sa liberté. » De même que *l'Essai sur les Données immédiates*, c'est sur le mot liberté que se termine *Matière et Mémoire ;* mais cette liberté que l'*Essai* laissait, si l'on peut dire, un peu en l'air, *Matière et Mémoire* nous la montre organisée dans notre physiologie et par elle enracinée dans la matière elle-même.

*
* *

Dans *Matière et Mémoire*, M. Bergson avait appliqué l'essentiel de son effort à élucider la relation de l'âme au corps, à saisir dans la fonction du langage le mode particulier d'insertion de l'esprit dans la matière. Il avait été amené par là même à s'interroger sur le mystérieux phénomène de la vie, à essayer de marquer la place et le rôle exacts de la vie entre l'esprit et la matière, à voir et à faire voir dans la vie le lieu de la spontanéité, condition nécessaire et préparation de la liberté véritable. Mais, arrivé à ce point de développement de sa pensée, il voyait surgir devant lui une foule de problèmes nouveaux, ressortissant les uns à la théorie de la connaissance, les autres à la théorie de l'être, car, selon un rythme que nous avons déjà noté, ces deux ordres de problèmes, épistémologiques et ontologiques, se trouvent étroitement liés dans la pensée bergsonienne, progressent du même mouvement et bénéficient constamment chacun des progrès de l'autre. Qu'est-ce que la vie ? Est-elle explicable par le mécanisme pur, ou faut-il faire intervenir le finalisme, ou

quelque autre principe encore ? Cet être psycho-physiologique dont *Matière et Mémoire* a restauré l'unité, d'où vient-il, comment s'est-il formé ? Quel est le sens de l'évolution des êtres ? Quels sont les rapports que soutiennent entre elles et par rapport à l'homme les innombrables formes vivantes ? Quelle est la place de l'homme dans la nature, qu'est-ce qui fonde sa dignité, où réside sa supériorité ? Voilà une première série de problèmes, celle que nous avons appelée ontologique. Et voici la seconde, celle que nous avons appelée épistémologique : de quel mode de connaissance relève la vie ? Jusqu'où peut nous conduire, dans la connaissance de la vie, la science proprement dite ? Et pouvons-nous, par quelqu'autre voie que la voie scientifique, et par laquelle, pénétrer plus avant dans cette connaissance ? Plus généralement, quelle est la valeur de l'intelligence comme moyen de connaître ? Quelle est sa portée ? Dans le domaine où elle est reine, ne dépasse-t-elle pas le monde des apparences ? C'est toute la question du relativisme kantien et du phénomène positiviste qui se trouve évoquée. En dehors et au-dessus de la science, œuvre de l'intelligence, une métaphysique est-elle possible, et selon quelle méthode, avec quel instrument ? Nous retrouvons ici, posée dans toute son ampleur, cette question de la connaissance intuitive que *l'Essai sur les Données immédiates* avait abordée en quelque sorte de biais, sous l'angle du problème particulier de la connaissance psychologique.

A cette double série de questions répond le grand livre de *l'Evolution créatrice*, livre prodigieux où la pensée de M. Bergson manifeste et fait converger les dons les plus rares et les plus rarement réunis dans un même homme : un puissant et rigoureux esprit scientifique, un impitoyable esprit critique, une incomparable faculté métaphysique. Voici, très sommaire-

ment esquissées, les grandes lignes de la conception bergsonienne.

Si l'on jette sur l'histoire de la vie dans l'univers un regard non prévenu, on est obligé de convenir que la vie présente plus d'analogie avec l'esprit qu'avec la matière. Un objet matériel ne change pas, ou, s'il change, c'est par simple déplacement de parties ; mais tout ce qui est vivant naît, grandit, vieillit, dure, en un mot a une histoire. L'évolution du vivant implique un enregistrement perpétuel de la durée, une conservation du passé dans le présent, comme celle de la conscience elle-même. Comme l'activité consciente encore, la vie est invention, création incessante. Cela est particulièrement visible si l'on envisage l'histoire générale de la vie telle que la décrit le transformisme, comme un courant ou un élan unique qui a pris naissance à un certain moment de temps, en certains points de l'espace, et qui, traversant, portant, nourrissant l'arbre entier des formes vivantes depuis le plus humble protozoaire jusqu'à l'homme, manifeste une continuité de progrès, de création, d'invention qu'on ne saurait s'empêcher de rapprocher du type d'existence dont notre évolution consciente nous fournit le modèle. Bref, la vie dans son essence est *l'ordre de l'esprit*.

C'est dire que, dans son fond, elle ne sera pas accessible à l'intelligence. Sans doute, dans la mesure où elle s'appuie sur des éléments matériels, la vie relève de la science, et l'analyse découvrira problablement dans les processus de création organique un nombre croissant de phénomènes physico-chimiques. Mais il ne suit aucunement de là que la physique et la chimie doivent nous donner la clef de la vie. Un élément très petit d'une courbe est presque une droite, tellement qu'en chacun de ses points la courbe se confond avec sa tangente. Ainsi la vitalité est tangente en chaque point aux phénomènes physico-chimiques, mais elle

n'est pas plus faite de ces phénomènes que la courbe n'est faite de lignes droites. La vie a procédé historiquement par insinuation : elle n'aurait pas eu de prise sur la matière, qu'elle était destinée à entraîner hors du mécanisme, si elle n'avait commencé par adopter le mécanisme qui est la loi de la matière : telle l'aiguille de la voie ferrée se colle le long du rail dont elle veut détacher le train. Mais, tout étroitement liée qu'elle soit à la matière, la vie en diffère essentiellement, et, dans son fond, ou bien elle est inaccessible, ou bien elle relève d'une autre discipline que la science. En tant qu'instrument d'investigation scientifique, le mécanisme peut être une méthode utile et féconde ; en tant que représentation de la vie dans son essence, il est radicalement inadéquat. Le finalisme d'ailleurs est logé à la même enseigne, car la notion d'une fin à réaliser par une coordination des moyens ne procède pas moins directement que celle d'une cause nécessaire des conditions de notre action dans le monde matériel ; et, que nous nous figurions l'univers comme une immense machine régie par des lois mathématiques ou que nous y voyions la réalisation d'un plan, nous ne faisons dans les deux cas que suivre jusqu'au bout deux tendances de notre intelligence complémentaires l'une de l'autre et qui ont leur origine dans les mêmes nécessités vitales.

Maintenant, si la vie, dans ce qu'elle a de proprement vital, ne relève pas de la connaissance intellectuelle, de quel autre mode de connaissance relève-t-elle ? De l'intuition, répond M. Bergson. Mais qu'est-ce à dire ? Dans l'ordre psychologique, la notion d'intuition avait un sens immédiatement clair, puisqu'il ne s'agissait que d'enregistrer sans altération le témoignage de la conscience. Mais de notre propre vie nous n'avons qu'un sentiment confus, de la vie en général nous n'avons qu'un sentiment plus confus encore. Par quel procédé

la notion d'intuition pourra-t-elle être élargie, distendue, *dilatée* à la mesure de cet objet nouveau?

Cette dilatation serait impossible, expose M. Bergson, si la vie avait employé tout ce qu'elle renferme de virtualités psychiques à faire de purs entendements. Mais il n'en est pas ainsi. Sur d'autres voies divergentes se sont développées d'autres formes de la conscience qui n'ont pas su se libérer des contraintes extérieures ni se reconquérir sur elles-mêmes comme l'intelligence humaine, mais qui n'en expriment pas moins elles aussi quelque chose d'immanent et d'essentiel au mouvement évolutif. Le type achevé de ces formes extra-intellectuelles de la conscience, c'est l'instinct, connaissance jouée et non pensée, implicite et non explicite, innée et non acquise, mais connaissance, et, double caractère qui la rend particulièrement importante pour la spéculation, connaissance par le dedans et non par le dehors, connaissance d'objets et non pas de rapports. L'instinct est moulé sur la forme même de la vie. Si la conscience qui sommeille en lui se réveillait, s'il s'intériorisait en connaissance au lieu de s'extérioriser en action, il nous livrerait les secrets les plus intimes de la vie. Il est vrai que les problèmes qu'il a en lui de quoi résoudre, il ne se les posera jamais. Mais c'est ici que l'intelligence peut reprendre un rôle, et un rôle capital, car les problèmes que l'intelligence livrée à ses seules forces ne peut résoudre, elle peut du moins se les poser. L'artifice général de la méthode bergsonienne d'interprétation de la vie consiste à établir une collaboration de l'instinct et de l'intelligence, à définir un mode de connaissance dont l'instinct fournit la matière et l'intelligence la forme et qui peut rentrer dans la notion, convenablement élargie, d'intuition.

Puisque l'instinct est moulé sur la substance même de la vie, la connaissance qui projette à l'intérieur de l'instinct la lumière de la conscience pourra être par-

tielle, incomplète, insuffisante, elle ne sera plus *relative ;* elle nous introduira au cœur de la réalité vivante, dans *l'absolu* de son être, elle aura une portée *métaphysique.* La science ne nous donnera jamais de la vie qu'une connaissance artificielle et symbolique, mais la vie dans son essence est accessible à l'intuition, elle est le domaine propre de la métaphysique.

Le domaine propre de la science, répétons-le, c'est la matière inorganique. Voilà les prétentions de la science singulièrement limitées. Mais prenons garde que son pouvoir effectif, sa portée réelle vont se trouver accrus en proportion. L'intelligence, disions-nous, est connaturelle à la matière, parce que les exigences de l'action l'ont obligée à s'adapter à elle, à se mouler sur elle ; mais ce qui fait sa faiblesse fait, à un autre point de vue, sa force. Lorsqu'avec la philosophie classique on voit dans l'intelligence une faculté destinée à la spéculation, on en est réduit à prendre les cadres généraux de l'entendement pour je ne sais quoi d'irréductible, d'inexplicable, d'absolu. Dès lors, la connaissance devient relative à certaines exigences de notre esprit, qui auraient pu être autres qu'elles ne sont. L'intelligence n'étant suspendue à rien, tout se suspend à elle. La connaissance devient relative dès lors que l'intelligence est une espèce d'absolu. Tel est le sens du Relativisme kantien. Si l'on tient, au contraire, avec M. Bergson, l'intelligence pour relative aux nécessités de l'action, l'action une fois posée, l'intelligence s'en déduit, et précisément parce que sa forme n'est pas indépendante, on ne peut dire que la connaissance dépende d'elle. S'étant modelée peu à peu sur les actions et réactions réciproques de certains corps et de leur entourage matériel, comment ne nous livrerait-elle pas quelque chose de l'essence même dont les corps sont faits ? L'action ne saurait se mouvoir dans l'irréel ; une intelligence tendue vers l'action, palpant son objet

pour en recevoir à tout instant l'impression mobile, est une intelligence qui touche à tout instant quelque chose de l'absolu. Et qu'est-ce que la science, sinon le développement méthodique de l'intellection naturelle? Pourvu donc qu'on n'en considère que la forme générale, et non le détail de sa réalisation, la science dans son domaine, qui est la matière inorganique, atteint l'absolu. Ainsi nous sentons se raffermir sous nos pas le sol que le Relativisme de Kant, le Positivisme de Comte, l'Agnosticisme de Spencer avaient ébranlé, réduit à une mince et fragile pellicule. Par la science comme par la philosophie, par l'intelligence comme par l'intuition, dans le domaine de la matière comme dans celui de la vie, c'est dans l'absolu que se meut notre action, c'est l'absolu que touche notre connaissance. *In eo vivimus, movemur et sumus.*

Le sentiment confus et puissant que nous avions de la vie nous a mis sur la voie de la méthode propre à penser la vie. Cette méthode une fois définie va nous servir à son tour à nous donner de la vie, dans sa nature et dans son histoire, une vision plus précise et plus profonde. La vie, disions-nous, est de l'ordre de l'esprit. La vie, dirons-nous maintenant, est liberté, exigence de création, exigence entravée par la résistance de la matière. Tout se passe comme si un large courant de conscience avait pénétré dans la matière, chargé, comme toute conscience, d'une multiplicité énorme de virtualités qui s'entre-pénétraient. Ce courant a entraîné la matière à l'organisation, mais son mouvement en a été à la fois infiniment ralenti et infiniment divisé. D'une part, en effet, la conscience s'est assoupie, — c'est la torpeur végétative — et, d'autre part, dans la série animale, les tendances multiples qu'elle renfermait se sont réparties entre des séries diverses d'organismes, qui d'ailleurs extériorisaient ces tendances en mouvements plutôt qu'ils ne les intériorisaient en représentations.

Au cours de cette évolution, tandis que les uns s'endormaient de plus en plus profondément, les autres se réveillaient de plus en plus complètement, et la torpeur des uns servait l'activité des autres. Mais le réveil s'est fait de deux façons différentes, suivant que la vie, c'est-à-dire la conscience lancée à travers la matière, fixait son attention ou sur son propre mouvement ou sur la matière qu'elle traversait, c'est-à-dire se déterminait en instinct ou en intelligence. Ainsi l'instinct et l'intelligence doivent être considérés comme les deux solutions inventées par la vie pour résoudre le même problème, qui était d'introduire dans la matière, qui est la nécessité même, la plus grande somme possible d'indétermination et de liberté — solution imparfaite d'ailleurs du haut en bas de l'échelle des vivants, non compris l'homme, en qui l'une du moins, la seconde, d'un saut brusque atteint à sa perfection.

Car il y a plus qu'une différence de degré, il y a une différence de nature entre le cerveau de l'homme et celui du plus hautement évolué des animaux. Le cerveau humain est fait, comme tout cerveau, pour monter des mécanismes moteurs et nous laisser choisir parmi eux, à un instant quelconque, celui que nous déclancherons. Mais il diffère de tous les autres cerveaux en ce que le nombre des mécanismes qu'il peut monter, et par conséquent le nombre des déclics entre lesquels il donne le choix, est indéfini. Or, du limité à l'illimité, il y a toute la distance du fermé à l'ouvert. La différence, encore une fois, n'est pas de degré, mais de nature. Radicale aussi, par conséquent, est la différence entre la conscience de l'animal et celle de l'homme. Car la conscience correspond exactement à la puissance de choix dont le vivant dispose ; conscience est synonyme d'invention et de liberté. Or, chez l'animal, l'invention n'est jamais qu'une variation sur le thème de la routine. Enfermé dans les habitudes de

l'espèce, c'est à peine si en tirant sur sa chaîne il réussit à l'allonger. Avec l'homme, et avec l'homme seulement, la conscience brise sa chaîne et se libère. Notre cerveau, notre société, notre langage, signes extérieurs d'une seule et même supériorité interne, disent chacun à sa manière le succès unique, exceptionnel que la vie a remporté à un moment donné de son évolution ; au bout du large tremplin sur lequel la vie avait pris son élan, tous les autres sont descendus, trouvant la corde trop haute, — l'homme seul a sauté l'obstacle.

C'est dans ce sens tout spécial que l'homme peut être considéré comme le « terme » ou le « but » de l'évolution. La vie est essentiellement un courant lancé à travers la matière, et qui en tire ce qu'il peut. Il n'y a pas eu, à proprement parler, de projet ni de plan, et, d'autre part, il est évident que le reste de la nature n'a pas été rapporté à l'homme. Mais, tandis que partout ailleurs la conscience s'est vu acculer à une impasse, avec l'homme elle a poursuivi son chemin. L'homme continue donc indéfiniment le mouvement vital, quoiqu'il n'entraîne pas avec lui tout ce que la vie portait en elle. Sur d'autres lignes d'évolution ont cheminé d'autres tendances que la vie impliquait, dont l'homme a sans doute conservé quelque chose, puisque tout se compénètre, mais dont il n'a conservé que peu de chose. *Tout se passe comme si un être indécis et flou, qu'on pourra appeler comme on voudra*, homme *ou* surhomme, *avait cherché à se réaliser et n'y était parvenu qu'en abandonnant en route une partie de lui-même.* Ces déchets sont représentés par le reste de l'animalité, et même par le monde végétal, du moins dans ce que ceux-ci ont de positif et de supérieur aux accidents de l'évolution.

De ce point de vue s'atténuent singulièrement les discordances dont la nature nous offre le spectacle. L'ensemble du monde organisé devient comme l'humus

sur lequel devait pousser ou l'homme lui-même ou un être qui, moralement, lui ressemblât. Les animaux, si éloignés, si ennemis même qu'ils soient de notre espèce, n'en ont pas moins été d'utiles compagnons de route, sur lesquels la conscience s'est déchargée de ce qu'elle traînait d'encombrant, et qui lui ont permis de s'élever, avec l'homme, sur les hauteurs d'où elle voit un horizon illimité se rouvrir devant elle. « Comme le plus petit grain de poussière, a écrit M. Bergson en une page célèbre, est solidaire de notre système solaire tout entier, entraîné avec lui dans ce mouvement indivisé de descente qui est la matérialité même, ainsi tous les êtres organisés, du plus humble au plus élevé, depuis les premières origines de la vie jusqu'au temps où nous sommes, et dans tous les lieux comme dans tous les temps, ne font que rendre sensible aux yeux une impulsion unique, inverse du mouvement de la matière et, en elle-même, indivisible. Tous les vivants se tiennent, et tous cèdent à la même formidable poussée. L'animal prend son point d'appui sur la plante, l'homme chevauche sur l'animalité, et l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînante capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort. »

Tout commentaire serait superflu ; un si puissant, un si lumineux enchaînement de faits et d'idées porte en soi son évidence. L'immense labeur, qui a rempli le XIXe siècle, de la physiologie, de la biologie et de la paléontologie, attendait son philosophe et son poète : il a trouvé l'un et l'autre en M. Bergson, et je ne vois à comparer à l'*Evolution créatrice* que le *De Natura Rerum*.

*
* *

Même la mort... Que signifiait au juste, dans la pensée de M. Bergson, cette petite incidente énigmatique ? Rapide coup d'œil sur l'au-delà de la vie, impliquait-elle une adhésion à la thèse classique de l'immortalité de l'âme ? Le livre de l'*Evolution créatrice* sur ce point demeurait muet, mais, dans une conférence donnée à Paris en 1912 et qui a été recueillie dans le volume intitulé l'*Energie spirituelle*, M. Bergson a cru pouvoir s'avancer un peu davantage. « Certes, disait-il, l'immortalité ne peut être prouvée expérimentalement ; toute expérience porte sur une durée limitée, et, quand la religion parle d'immortalité, elle fait appel à la révélation. Mais ce serait quelque chose, ce serait beaucoup que de pouvoir établir la possibilité et même la probabilité de la survivance pour un temps x, laissant en dehors de la philosophie la question de savoir si ce temps est ou n'est pas illimité. Or, réduit à ces proportions, le problème philosophique de la destinée de l'âme n'apparaît plus comme insoluble. Voici un cerveau qui travaille. Voilà une conscience qui sent, qui pense et qui veut. Si le travail du cerveau correspondait à la totalité de la conscience, s'il y avait équivalence entre le cérébral et le mental, la conscience pourrait suivre les destinées du cerveau et la mort être la fin de tout : du moins l'expérience ne dirait-elle pas le contraire, et le philosophe partisan de la survivance aurait-il à prouver sa thèse. Mais si, comme *Matière et Mémoire* l'a montré, la vie mentale déborde la vie cérébrale, si le cerveau se borne à traduire en mouvements une petite partie de ce qui se passe dans la conscience, alors la survivance devient si vraisemblable que l'obligation de la preuve incombera à celui qui nie et non à celui qui affirme : car l'unique raison de

croire à une extinction de la conscience après la mort est que l'on voit le corps se désorganiser, et cette raison n'a plus de valeur si l'indépendance de la presque totalité de la conscience à l'égard du corps est, elle aussi, un fait que l'on constate. La survivance apparaît donc probable, d'une très haute probabilité, confinant à la certitude. »

Dans une autre conférence prononcée vers la même époque à l'Université de Birmingham et recueillie dans le même volume, M. Bergson, s'avançant plus loin encore, mais cette fois sous le signe du simple possible et non plus du probable, émettait l'hypothèse que, dans son passage à travers la matière, la conscience pouvait se tremper comme de l'acier et se préparer à une action plus efficace, à une vie plus intense. « Cette vie, disait-il, je me la représente encore comme une vie de lutte et comme une exigence d'invention, comme une évolution créatrice; chacun de nous y viendrait, par le seul jeu des forces naturelles, prendre place sur celui des plans moraux où le haussaient déjà virtuellement ici-bas la quantité et la qualité de son effort, comme le ballon lâché de terre adopte le niveau que lui assignait sa densité. Simple hypothèse? Sans doute. Mais qui peut affirmer que la possibilité d'aujourd'hui ne sera pas la certitude de demain? Rien de ce qui concerne l'homme ne saurait se dérober de parti pris à l'homme. S'il y a pour les consciences un au-delà, pourquoi ne découvririons-nous pas le moyen de l'explorer? »

*
* *

Quoi qu'il en doive être de ces séduisantes anticipations, la philosophie telle que l'entend et jusqu'au point où l'a poussée M. Bergson ne nous fournit pas seulement, dans l'ordre métaphysique, un certain

nombre de certitudes et de hautes probabilités, elle nous fournit encore, dans l'ordre moral, un point d'appui solide et des suggestions efficaces. Sans doute M. Bergson ne nous a pas encore donné sa Morale, et, sa façon de philosopher étant telle que nous l'avons définie, on ne saurait entreprendre sans imprudence de déduire sa morale de sa métaphysique. Toutefois, il y aura certainement entre l'une et l'autre un rapport d'analogie et de convenance, et, au reste, dans la conférence même à laquelle nous venons de faire un premier emprunt, M. Bergson lui-même a très nettement indiqué dans quelle voie s'orientait sa conception de la moralité. « Dans tous les domaines, disait-il, le triomphe de la vie est la création : ne devons-nous donc pas supposer que la vie humaine a sa raison d'être dans une création d'une espèce particulière, création du savant, création de l'artiste, mais aussi bien et peut-être mieux encore création de soi par soi, agrandissement de la personnalité par un effort qui tire beaucoup de peu, quelque chose de rien, et ajoute sans cesse à ce qu'il y avait de richesse dans le monde ? »

« Vue du dehors, poursuivait-il, la nature apparaît comme une immense efflorescence d'imprévisible nouveauté.... Mais la forme d'un vivant, une fois dessinée, se répète indéfiniment; mais les actes de ce vivant, une fois accomplis, tendent à s'imiter eux-mêmes et et à se recommencer automatiquement : automatisme et répétition, qui dominent partout ailleurs que chez l'homme, devraient nous avertir que nous sommes ici à des haltes, et que le piétinement sur place, auquel nous avons affaire, n'est pas le mouvement même de la vie. Le point de vue de l'artiste est donc important, mais non pas définitif. La richesse et l'originalité des formes marquent bien un épanouissement de la vie ; mais dans cet épanouissement, dont la beauté signifie

puissance, la vie manifeste aussi bien un arrêt de son élan et une impuissance momentanée à pousser plus loin, comme l'enfant qui arrondit en volte gracieuse la fin de sa glissade.

« Supérieur est le point de vue du moraliste. Chez l'homme seulement, chez les meilleurs d'entre nous surtout, le mouvement vital se poursuit sans obstacle, lançant à travers cette œuvre d'art qu'est le corps humain, et qu'il a créée au passage, le courant indéfiniment créateur de la vie morale. L'homme.... est la grande réussite de la vie. Mais créateur par excellence est celui dont l'action, intense elle-même, est capable d'intensifier aussi l'action des autres hommes, et d'allumer, généreuse, des foyers de générosité. Les grands hommes de bien, et plus particulièrement ceux dont l'héroïsme inventif a frayé à la vertu des voies nouvelles, sont révélateurs de vérité métaphysique. Ils ont beau être au point culminant de l'évolution, ils sont les plus près des origines et rendent sensible à nos yeux l'impulsion qui vient du fond. Par l'action morale, si nous savons la pratiquer à leur exemple, nous serons introduits au cœur même de l'être, nous serons mis en contact avec la source profonde et toujours jaillissante de la vie, nous accomplirons notre mission d'hommes qui est de continuer l'élan qui nous a portés, et de rendre à la vie plus que nous n'avons reçu d'elle. »

Ces rapides indications, que M. Bergson n'a pas jusqu'ici développées davantage, donnent une idée sommaire, mais déjà assez nette de ce que pourra être la Morale que nous attendons de lui et que nous souhaitons ardemment qu'il ait le temps et la santé nécessaires pour nous donner. A cette morale, morale de la générosité, de la création, de la production dans la beauté, nous adressions déjà par anticipation, il y a quelques années, une critique ; nous lui reprochions

de ne pas tenir un compte suffisant de l'existence et de l'importance du mal dans l'univers, d'être en somme trop optimiste. Nous sommes moins disposé que jamais, au lendemain des événements que nous venons de vivre, au milieu de bouleversements qui ne font que commencer, à abandonner ce reproche. Nous croyons que l'Idéalisme moral, infiniment dangereux dans ses formes vulgaires, est à tout le moins insuffisant, même sous ses formes les plus élevées. Mais, tout insuffisant qu'il puisse être, il n'en représente pas moins, lorsqu'il est fondé en nature et en raison, le plus noble et le plus efficace effort de l'homme pour se dépasser lui-même. Parmi tous les Idéalismes moraux que mentionne l'histoire de la philosophie, je n'en connais pas qui soit plus propre que celui de M. Bergson à satisfaire tout ensemble l'intelligence et à orienter la volonté dans la double voie du perfectionnement intérieur et de l'action utile et féconde.

TABLE DES MATIÈRES

5147. — Tours, Imprimerie Arrault et Cie.

Coulommiers. Imp. Paul BRODARD. — 1304-10-22.